LIBROSLIBRES

Estanislao Cantero

LA CONTAMINACIÓN IDEOLÓGICA DE LA HISTORIA



Cuando los hechos no cuentan



Estanislao Cantero Núñez (Madrid, 1949) es doctor en Derecho y autor de más de un centenar de ensayos, entre los que figuran importantes estudios sobre la Francia del siglo XIX. Su obra, en colaboración con Francisco José Fernández de la Cigoña, sobre el historiador catalán *Antonio de Capmany (1742-1813)* fue galardonada en 1992 por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Entre sus libros figuran *Paulo Freire y la educación liberadora*, *Educación y enseñanza: estatismo o libertad*, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II* y *El concepto del derecho en la doctrina española (1939-1998): la originalidad de Juan Vallet de Goytisolo*. Escribe en las revistas de pensamiento e historia *Verbo*, *Anales de la Fundación Elías de Tejada* y *Aportes*.

LA CONTAMINACIÓN IDEOLÓGICA DE LA HISTORIA

ESTANISLAO CANTERO

LA CONTAMINACIÓN IDEOLÓGICA DE LA HISTORIA

Cuando los hechos no cuentan

LIBROSLIBRES

LIBROSLIBRES
Santa Engracia, 18, 1.º Izda.
28010 Madrid (España)
Tlf.: 34-91 594 09 22
Fax: 34-91 594 36 44
correo@libroslibres.com
www.libroslibres.com

Este libro ha sido editado con la colaboración de
Fundación Speiro.

Diseño de cubierta: © Rudesindo de la Fuente

Primera edición: noviembre de 2009

ISBN: 978-84-92654-16-1
Depósito Legal: M-45658-2009

Composición: Francisco J. Arellano
Coord. editorial: Miguel Moreno
Impresión: Cofás
Impreso en España — Printed in Spain

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Nunca será bastante la insistencia en poner de relieve que la ideología, perspectiva parcial y distorsionada de la realidad, cuando incide en el relato o en las explicaciones e interpretaciones del pasado, no es por casualidad, sino que responde a un proyecto y a un deseo: bien el de construir un presente diferente del que existe y que no tiene su apoyo en los sucesos acontecidos, bien el de consolidar y continuar una situación presente presentándola como superior o más valiosa que la pasada, cuya realidad se oculta o modifica como convenga.

Por ejemplo, pretender construir hoy comunidades políticas independientes recurriendo a antecedentes históricos que no han existido, pertenece al orden del día de la realidad española. Hasta en Galicia ha surgido una corriente que sigue los pasos de sus parientes en la idea, los independentismos vasco y catalán.

Para construir una nación, una realidad política y social nueva que no tiene su apoyo en la historia real, o para presentar como inmejorable una situación pésima hodierna, resulta muy útil poder mostrar unos antecedentes que sirvan, o bien para reivindicar un pasado feliz que nunca existió, o bien para presentar un pasado, que tampoco ocurrió, con tintes tan negros que nos hagan desear la situación presente. En ambos casos hay que falsear los orígenes, remotos, próximos, o ambos conjuntamente. Lo que imaginó Orwell en su *1984* con el Mi-

nisterio de la Verdad había ocurrido y sigue sucediendo. Lo llevó a cabo la Unión Soviética modificando sus manuales de historia y construyendo la historia oficial emanada de la Academia de Moscú, conforme a los intereses circunstanciales de quien dominaba el partido soviético. Lo hizo Martínez Marina recabando para las Cortes revolucionarias y liberales de Cádiz su entronque con las Cortes medievales. Sirvió para justificar la independencia de la América española. Ha servido para alabar la unión y, sobre todo, la uniformidad bajo un nuevo poder absoluto, de entidades antes separadas o, cuando menos, diferenciadas, como en los casos de la Revolución francesa y del *Risorgimento*; y para justificar esos acontecimientos y otros más recientes, como la revolución rusa, el establecimiento y, durante muchos años, la conservación de la Unión Soviética, o el régimen tiránico y totalitario de la Cuba de Castro.

La contaminación de la historia por la ideología sirve también para intentar separar realidades nacionales consolidadas durante siglos, como ocurre en España con los actuales movimientos y organizaciones separatistas y nacionalistas, compuestos por una minoría de vascos y de catalanes. El recurso a una lengua propia es, hoy, el instrumento más poderoso de esa política mediante la inmersión lingüística en la *única lengua presuntamente suya* —como si el español fuera extranjera—, porque dificulta o impide el aprendizaje de la lengua común a todos los españoles, con lo que se deja de comprender lo hispánico, que pasa a ser algo extraño y extranjero. Pero estos separatismos utilizan, además, la distorsión y la falsificación de la historia, acudiendo a unos orígenes remotos imaginados o a un victimismo, también ficticio, que prescinde de la historia real. El recurso a tal expediente tiene por finalidad la creación de un sentimiento aglutinante nuevo, capaz de movilizar a la población, sobre la base de ideas perversas en su aplicación, como la exclusión, la diferencia y la superioridad. Así, el monopolio de las aulas o el de las materias impartidas hace de la enseñanza una fábrica de vasallos más que de ciudadanos, satisfechos de mirarse a sí mismos, sometidos a una casta política parasitaria e ignorantes del empobrecimiento que les acarrea en todos los terrenos y que les conducirá a un retraso cultural y científico.

Las Vascongadas jamás existieron como país independiente ni tuvieron entidad propia común, como los diferentes reinos de España.

El lamento por la *pérdida de España*, la voluntad de recuperarla, la lucha contra el islam y por el restablecimiento de la fe católica, la convicción y el sentimiento de pertenecer a la patria común, a España, fueron realidades compartidas por los catalanes junto a los demás españoles, como acredita la historiografía catalana del XV al XVII, de Tomic a Corbera, de la que, ya a comienzos del XVIII, en 1709, los *Anales de Cataluña* de Narciso Feliú de la Peña (donde comparte la idea de una unidad de los españoles por encima de las distintas organizaciones políticas) son buena muestra. La lucha de parte de Cataluña y de aquellos catalanes que siguieron al Archiduque Carlos de Austria contra Felipe V no fue una guerra de separación, sino dinástica y de intereses, pues sólo al final, cuando ya estaba todo perdido, unos pocos *enragés*, mientras intentaban continuar los buenos negocios que la guerra les había proporcionado, pretendieron esa secesión. Así lo acredita una de las mejores y más importantes fuentes austracistas de la época, las *Narraciones históricas* de Francisco de Castellví. Aunque conocida su existencia, permanecieron, curiosamente, inéditas hasta que entre 1997 y 2002 una entidad privada, la Fundación Elías de Tejada, de Madrid, las dio a la luz en cuatro voluminosos tomos, pues su publicación no había merecido la atención de ninguna institución ni de ningún movimiento nacionalista. Con ellas es imposible sostener la *Diada*, la conmemoración del 11 de septiembre de 1714, fiesta *nacional* de Cataluña, como acontecimiento separatista, como se esforzó en combatir reiteradamente durante toda su vida el profesor barcelonés Francisco Canals Vidal.

Pero también es invención, ésta fruto de la ideología liberal, pretender hacer nacer la realidad y la identidad de la nación española de la Guerra de la Independencia y de las Cortes de Cádiz, con la paradójica dosis de antipatriotismo a la que conducen sus secuelas: así ocurre con la exaltación de Rafael de Riego —cuyo radicalismo le impediría hoy militar en cualquier partido liberal—, como si nada hubiera tenido que ver con la pérdida de la España de ultramar al sublevar en Cabezas de San Juan a las tropas que deberían haberse embarcado.

Análogamente, el mito de las tres culturas ha servido para desprestigiar al cristianismo y a lo hispano y sirve hoy como antecedente de apoyo para intentar justificar una política, la de la alianza de civiliza-

ciones, que, además de suponer una pérdida, cuando no una renuncia a la identidad nacional, oculta y disfraza el temor al islam.

El alzamiento contra el Gobierno de la Segunda República española y la subsiguiente guerra civil son hoy unos temas candentes desde que esta parte de la historia española se ha vuelto a poner de moda, gracias a una historiografía que ha logrado llegar a un público muy amplio. Con ella se ha quebrado el cuasi monopolio ejercido por la historia escrita desde una cátedra que, mayoritariamente, reivindicaba una República poco menos que feliz, garante de todos los derechos. Aquellas corrientes, abrevadas en buena parte en fuentes y métodos marxistas, se nutren de mitos, en gran medida fecundados por una utilización sesgada del rechazo del lector actual hacia toda violencia. Utilizando la expresión, al tiempo acusatoria y develizadora de Furet respecto a la Revolución francesa, ¡cuánta *vulgata* marxista! Pero, también, ¡cuánta *tartuferie*! La ideología marxista, o si se prefiere su doctrina, así como el socialismo real donde logró imponerse, constituyen los ejemplos más atroces de la predicación y del empleo sistemáticos de la violencia más inimaginable.

El presente libro reúne diversos ensayos, hasta hora dispersos, que fueron publicados en sedes y fechas muy diferentes.* En todos ellos, en

* Todos los ensayos han sido corregidos y revisados, y en algún caso notablemente ampliados. Aparecieron, no siempre con el mismo título, en las siguientes publicaciones: «Aquella Iglesia "dominante" en la España del siglo XIX», *Verbo*, 197-198, julio-agosto-septiembre 1981, pp. 895-912; «La extraña adhesión de los católicos a la Segunda República», *Iglesia-Mundo*, 323-324, julio 1986, pp. 12-16; «*Acción Española* y la tergiversación de la Historia», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, VIII/2002, pp. 131-176 (en esta compilación se han suprimido las ocho últimas páginas, pues la cuestión a la que se referían —el significado de la revista *Verbo*— carece hoy de sentido tras el epígrafe que posteriormente dedicó al asunto Pedro Carlos González Cuevas en *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos [1898-2000]*, Tecnos, Madrid, 2005); «Otra lectura de la Guerra Civil española», *Nova Historica. Rivista Internazionale di Storia* (Roma), 23, año 6, 2007, pp. 17-47 (fue la introducción a un *dossier* sobre la Guerra Civil elaborado por dicha revista); «Una visión deformada de la Revolución francesa», *Aportes*, año V, 12, noviembre 1989-febrero 1990, pp. 20-29; «Cuando la derecha respondió al engaño revolucionario», *Aportes*, año V, 12, noviembre 1989-febrero 1990, pp. 63-68; «Taine, el historiador castigado por "reaccionario"», *Verbo*, 453-454, marzo-abril 2007, pp. 219-264; «Contrarrevolución en Italia: un levantamiento popular», *Verbo*, 377-378, agosto-septiembre-octubre 1999, pp. 701-717; «Un ideólogo anticatólico "creó la Historia"», *Verbo*, 437-438, agosto-septiembre-octubre 2005, pp. 641-659 (la presente versión ha sido considerablemente aumentada); «El Diccionario de Pierre Larousse», *Verbo*, 445-446, mayo-junio-julio 2006,

alguna medida y de algún modo, aparece el tema bajo cuyo título los he reunido, y que les da cierta unidad: la ideología contamina el estudio de la historia.

Contaminación que se puede apreciar en toda su magnitud en la bajeza de las interpretaciones y en el modo de escribir la historia de dos historiadores que alcanzaron gran fama, Michelet y Renan, y en las críticas recibidas por otro historiador, no menos insigne, como Taine.

Cada uno de los capítulos puede leerse de forma independiente y no es necesario seguir ningún orden.

Madrid, octubre de 2009

---

pp. 459-469; «*La vida de Jesús* y el drama de la vida de Renan», *Verbo*, 447-448, agosto-septiembre-octubre 2006, pp. 557-592; «La ideología contamina la historia», *Annali Italiani. Rivista di studi storici* (Roma), 4/2003, julio-diciembre 2003, pp. 179-192.

Parte I

DOS ESPAÑAS

AQUELLA IGLESIA «DOMINANTE» EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XIX

Los ataques al catolicismo en cuanto religión y a la Iglesia como institución divina vuelven hoy a cobrar carta de naturaleza. No me refiero a la algarada callejera, a los disturbios con quema de conventos o a los asesinatos de religiosos, a las acciones criminales contra la Iglesia o sus miembros. Me refiero a algo que puede ser mucho más grave pues envenena a las mentes, lo cual resulta, de hecho, mucho más pernicioso y dañino cuando la asimilación se generaliza y no se limita a unos pocos sectarios.

Me refiero al falseamiento de la historia y a las interpretaciones torcidas de la religión católica, de su doctrina y de la Iglesia, realizadas, eso sí, con visos de apariencia científica. Tal ocurre, entre otras obras, con un libro en cierto modo arquetípico, el de José Antonio Portero, *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX* [1], con el que, por medio del estudio de algunos sermones de la época, pretende demostrar una tesis que resulta indemostrable porque es falsa de quilla a perilla. A pesar de que su obra, tesis doctoral del autor, recibiese la máxima calificación, como él mismo indica.

El libro, que constituye una aplicación marxista al «estudio» de la historia y de la realidad social, está viciado de antemano por el postulado del que arranca. Así, si se acepta *a priori* el planteamiento marxista, necesariamente se ha de llegar a la conclusión deseada. Pero esto

no demuestra nada en el campo de la investigación histórica. Tan sólo muestra que la conclusión se contiene, de antemano, en el punto de partida; pero de ningún modo demuestra que la conclusión sea cierta, que la realidad sea como la describe el autor. La historia deja de serlo para convertirse en cuento, en fábula, en invención, en pura ficción.

Partiendo de la aceptación del análisis marxista para llegar a la conclusión deseada, que previamente ha sido escogida y, por tanto, ya es conocida, tan sólo hay que procurar encajar la realidad de los hechos y de las doctrinas como si se tratara de un «damero maldito», procurando que el relleno efectuado no resulte excesivamente absurdo, ininteligible o contradictorio, aunque el crucigrama, una vez resuelto, no responda en absoluto a las definiciones propuestas. Eso no importa: el análisis marxista ha sido realizado satisfactoriamente; como si de resolver un damero maldito se tratara, se conoce anticipadamente el nombre del autor y, además, el título de la obra; el resto es un mero proceso de relleno, aunque la frase no tenga sentido y no corresponda al autor.

En su libro, José Antonio Portero comete errores de planteamiento, errores de argumentación e innumerables errores en la exposición de la doctrina católica.

Para el autor, y así lo expresa, la religión católica es una ideología; una ideología al servicio de unos determinados intereses políticos y económicos de las clases dominantes. La Iglesia forma parte de esas clases dominantes y para conseguir y mantener su hegemonía ha inventado la religión católica, que es una creación humana para manipular a los hombres.

La actuación de la Iglesia, de la «ideología católica» a lo largo de todo el siglo XIX, según José Antonio Portero, por medio de los sermones —que es el material utilizado como una de las expresiones de la ideología católica (p. 11) y que «constituye un magnífico canal de ideologización» (p. 12)—, está dirigida a mantener su hegemonía en la sociedad y a asegurar sus intereses y los intereses de las clases dominantes. A su juicio, si en algunas cuestiones (y son muchas esas cuestiones) los planteamientos doctrinales, las enseñanzas de los sermones, no cambian, eso no es más que una muestra de la «autonomía relativa» de las ideologías y consecuencia de que en España no se da un cambio radical en las relaciones de producción, en la estructura de la sociedad,

suficientes para transformar, también, la superestructura. Pero para él de ninguna manera demuestra la existencia de una doctrina perenne e inmutable que no dependa de las condiciones socioeconómicas. De ninguna manera manifiesta la independencia de la doctrina católica respecto de la estructura de la sociedad.

Ya en la introducción (p. 9) el autor da por sentado que la lucha de clases es un hecho incontrovertible, aceptando así el materialismo dialéctico e histórico del marxismo. Pero lo que hay que demostrar es, precisamente, la realidad inevitable y siempre presente de la lucha de clases, afirmada gratuitamente en el *Manifiesto del Partido comunista* y en la *Contribución a la crítica de la economía política*, con lo que Marx afirmó, pero no demostró, que los cambios estructurales determinan la transformación de la superestructura, lo que la simple realidad se ha encargado de desmentir de modo estrepitoso.

Claro que, en el caso que nos ocupa, como la doctrina de la Iglesia no cambia en lo esencial, ya que no es invención ni elaboración humana, sino obra de Dios, José Antonio Portero no tiene más remedio que admitir la presencia constante de la misma doctrina: «El hecho es que la realidad socioeconómica ha variado, pero la ideología católica no» (p. 10). Pero esto no tiene más valor, para el autor, que mostrar la «autonomía relativa» de las ideologías respecto a la estructura económica.

Para el autor, «los estamentos privilegiados, nobleza y clero, encuentran en las construcciones católicas la legitimación de sus posiciones de dominio y lo mismo ocurre con el pueblo llano, aunque en su caso las posiciones vengan a ser las opuestas. Éste es, en definitiva, el papel de la ideología: conseguir la inserción de los individuos en sus respectivas funciones dentro del sistema de producción de una forma social dada y procurar su conservación. Para que ello sea posible [...] es necesario —continúa— que los individuos presten su adhesión, no me refiero a una adhesión consciente, al conjunto de la elaboración ideológica. Pues bien, la cosmovisión católica no se halla aún mermada en su vigencia, en su operatividad, por las transformaciones que lentamente se han de ir produciendo en la sociedad española a medida que nuevos modos económicos generen la aparición de nuevos individuos de nuevas clases, y con ellas nuevas construcciones ideológicas de carácter profano. Y en este sentido, las formulaciones católicas apare-

cen como la salvaguardia teórica más eficaz, completa y acaso única, de los intereses de los grupos dominantes, entre los que se encuentra la casta que las monopoliza» (pp. 19-20).

En las anteriores líneas se nos presenta a la religión católica como una ideología, instrumento de las clases privilegiadas para legitimar su dominio y para conseguir que el pueblo llano acepte su situación de clase dominada, al tiempo que se apunta que las ideologías dependen de la realidad socioeconómica, siendo el objetivo de la construcción ideológica, de la religión católica, servir a los intereses de los grupos dominantes, entre los que se encuentran la Iglesia y el clero. Por supuesto que Marx no lo habría expresado mejor al caracterizar a la religión como una ideología: sistema de ideas que tiende a justificar la situación de las clases sociales (*Ideología alemana*); conjunto de ideas producidas por las clases sociales (*Contribución a la crítica de la economía política*, *Miseria de la filosofía*); expresión de los intereses de una clase social («la religión es el opio del pueblo»).

La anterior caracterización de la religión católica hecha por José Antonio Portero es inadmisible para todo católico. Pero al margen de la fe católica, lo que hay que hacer es demostrar esa caracterización, tarea en la que, como veremos, el autor fracasa por completo.

La religión católica no es una ideología[2]. Menos aún cabe aplicarle el concepto de ideología elaborado por el marxismo. Pero, incluso prescindiendo de esto, los hechos y las doctrinas desmienten la afirmación de José Antonio Portero respecto al contenido y al fin de la religión católica: defensa de los intereses de clase y mantenimiento de una situación de hegemonía en la sociedad. Probar lo contrario corresponde a José Antonio Portero, que es quien lo afirma en su libro. Por ello no voy a desmentir yo lo que todo católico sabe que no es cierto, tan sólo voy a señalar cómo dicho autor no consigue demostrarlo.

Al explicar el manejo indiscriminado de los sermones en cuanto a sus fechas se refiere, respecto a muchos de los temas tratados, señala el autor que «la razón es que las concepciones católicas de esos temas permanecen inalterables a lo largo del siglo sin que las nuevas corrientes ideológicas o los diversos acontecimientos incidan para nada en su tratamiento por los clérigos» (p. 21).

Esa inalterabilidad constituiría la corroboración de que la doctrina católica no cambia, de que tanto al comienzo como al final del siglo la

doctrina es la misma, lo que, en todo caso, de probar algo, probaría que su finalidad es enseñar la doctrina de la Iglesia —invariable a través del tiempo— para que el hombre viva de acuerdo con ella, con independencia de su posición social e independientemente de la realidad socioeconómica, desmintiendo que con tal doctrina se pretenda defender intereses de clase o conservar la hegemonía en la sociedad, puesto que la doctrina ha permanecido la misma y por ello no ha dependido de los cambios que se han producido en la situación socioeconómica.

Sin embargo, no es así, sino todo lo contrario. Para Portero esa permanencia inalterable a lo largo del siglo —que él mismo ha constatado— no demuestra la perennidad de la doctrina, porque, según él, «no queda demostrada por esto la total independencia de la instancia ideológica respecto de la estructura real de la sociedad, ni tampoco su mecánica vinculación que haría suponer la inmutabilidad de esa estructura, pero pienso que viene a ratificar la autonomía relativa de la que goza y por otra parte la profundidad de su arraigo en la conciencia colectiva e individual» (p. 21).

Es decir, pese a la aparición de nuevas formas económicas y, sobre todo, de una clase dirigente (dominante según la terminología marxista) hostil a la Iglesia y a la doctrina católica, cuando la Iglesia mantiene su misma doctrina, sigue siendo «salvaguardia de los intereses de los grupos dominantes», aunque éstos no participen de las ideas que la Iglesia enseña y aunque ésta se enfrente a esos nuevos grupos.

Y es que, si el autor admitiera «la independencia de la instancia ideológica respecto de la estructura real de la sociedad», es decir, si admitiera que la Iglesia enseña la misma doctrina cualquiera que sea la estructura de la sociedad, toda la construcción del autor se vendría abajo; su análisis ya no tendría sentido. La realidad histórica es dejada de lado ante el «objetivo» análisis marxista: sin rubor se puede prescindir del hecho, del dato histórico, de que la Iglesia enseñe lo mismo hoy que en el siglo pasado y que hace dos mil años; se puede prescindir del hecho histórico de que por defender la misma doctrina haya perdido su posición de «hegemonía» en muchos países, como ocurrió frente al protestantismo; igualmente, es lícito prescindir, en aras del rigor del análisis marxista, de que por mantener la misma doctrina la Iglesia se encuentra perseguida en muchos países sin posibilidad de ac-

ceder a una posición «hegemónica», ni siquiera de predominio y, desde luego, sin defender intereses de las clases dominantes ni legitimar su posición de dominio «hegemónico». La realidad histórica, pues, es dejada en la cuneta. El análisis marxista muestra que se trata de una autonomía relativa, y todos contentos porque dicho análisis es *científico*; más aún, es *el único científico*. Claro que tal afirmación, hoy, ya no se sostiene en pie.

Pero, al menos, la constatación del autor de que la doctrina expuesta en los sermones no cambia a lo largo del siglo, si no prueba esa independencia, sí servirá para probar que, al mantener una misma doctrina no puede defender con ella los intereses políticos y económicos de una clase dominante nueva que ha roto con los intereses que antes se defendían con esa misma doctrina. Pues bien, el análisis de Portero tampoco admite esto, como tendremos ocasión de observar.

En su «objetivo» análisis José Antonio Portero considera que la religión católica es una creación humana elaborada con el fin de manipular a los hombres. Así, tras recoger la definición de religión de Peter L. Berger, indica que le interesa resaltar dos aspectos: «Primero el carácter humano de la construcción religiosa y consiguientemente la realidad de su manipulación por los hombres, y, en segundo lugar, la referencia a ese poder, cuyas características ayudan a configurarlo como algo misterioso, extraordinario e imponente» (p. 21).

Portero continúa su explicación del siguiente modo: «El primer aspecto subyace a toda esta investigación, y podríamos decir que es el que la hace factible desde el momento en que su objeto es analizar la relación existente entre las formulaciones religiosas y la realidad social, entendida ésta como dialéctica de intereses. El hecho de que sea una institución humana con unos intereses determinados la que controla la elaboración religiosa es lo que presta sentido al análisis de sus contenidos» (pp. 21-22).

Prescindamos de la gratuita afirmación de que la Iglesia tenga unos intereses determinados como institución humana distintos de los intereses de la salvación eterna de los hombres, que en la perspectiva del autor, naturalmente, no tienen sentido. Fijémonos, tan sólo, en lo que constituye la base de su análisis, en lo que consiste el punto de referencia de su investigación: algo que «subyace a toda esta investigación», que es lo que «la hace factible» y «presta sentido al análisis de

sus contenidos» y que consiste en «el carácter humano de la construcción religiosa» y en «la realidad de su manipulación por los hombres».

Tal confesión del autor anula por completo su investigación. De lo que se trata es de saber si la tesis del autor es cierta; es decir, si la Iglesia mantiene una determinada ideología religiosa a fin de manipular a los hombres, con objeto de perpetuar unas estructuras determinadas, donde ella ejerza un poder hegemónico defendiendo unos intereses determinados, y que de acuerdo con ello, a lo largo del siglo actuará de modo que ello no se pierda, cambiando su ideología, los contenidos de su doctrina según lo requieran las circunstancias.

Eso es lo que hay que demostrar, no basta afirmarlo; y de lo que se trata es de si eso puede ser demostrado con el análisis de los sermones. Ahora bien, la demostración debe resultar *a posteriori*, una vez que se han analizado los sermones y teniendo en cuenta los hechos ocurridos en el siglo XIX. Demostración que ha de fundamentarse en lo que verdaderamente se dice en los sermones y en los hechos realmente ocurridos.

Pues bien, la visión apriorística del autor, a la que antes se aludió, le impide ver la realidad con rigor y objetividad. Todas las enseñanzas de los sermones están vistas bajo ese prisma, con lo que no se extrae de los sermones la doctrina de la Iglesia, sino una interpretación errónea de ella. Y para tratar de que la tesis del autor parezca probada, no tiene más que citar alguna de las enseñanzas contenidas en los sermones, distorsionándolas, al tiempo que se adecúan a unos hechos que, previamente, han sido convenientemente arreglados y presentados a fin de lograr su empeño. Pese a ello, Portero no logra su propósito.

José Antonio Portero no tiene más remedio que reconocer que la doctrina católica respecto a Dios, al mundo y al hombre no experimenta prácticamente modificación alguna a lo largo del siglo: «Así concebido el mundo, forma en la cosmovisión católica, junto con Dios y el hombre, la trilogía que le sirve de fundamento. A partir de las interpretaciones y de los significados que encierra esta trilogía han de explicarse todos los acontecimientos que ocurren en el universo, y cobran sentido para el hombre todas aquellas circunstancias que conforman sus días [...], apenas es detectable una modificación profunda de estas interpretaciones a pesar de las importantes transformaciones que acontecen en la estructura básica de la sociedad española a lo largo

del siglo. Se advertirán adaptaciones, por ejemplo, en las concepciones económicas, pero el armazón ideológico de la Iglesia permanece inalterable, aunque como sistema valorativo dominante se vea desplazado en su hegemonía» (p. 37).

A pesar de todo, esa inalterabilidad de la doctrina católica, pese a las transformaciones de la estructura básica de la sociedad española y a verse desplazada en su hegemonía, no muestra, en modo alguno, para Portero, que la Iglesia defienda y mantenga su doctrina por su valor intrínseco e imperecedero, cualesquiera que sean las transformaciones socioeconómicas y aunque eso le suponga verse desplazada de su posición de hegemonía. Ello significaría admitir que la doctrina católica no es una ideología tal como la entiende el autor y que la Iglesia no pretende defender intereses de clase ni busca posiciones de hegemonía, sino que por el contrario, mantiene siempre la misma doctrina con independencia de cualquier situación socioeconómica, de las transformaciones estructurales y de las consecuencias que para ella y para sus miembros puedan tener el mantenimiento de una doctrina inmutable. Admitir esto echaría por tierra la elaboración del autor y acabaría con su concepción apriorística.

Como él mismo afirma, «la cuestión es que las concepciones permanecen mientras que la sociedad experimenta cambios» (p. 38). ¿Cuál es la explicación?

«Lo que ocurre es que, de una parte, los cambios de la sociedad no son tan radicales como para pensar que desaparezcan las condiciones de vida que reflejaba y legitimaba la Iglesia con sus sermones, y, en consecuencia, no tenía (*sic*) otro remedio que adaptar sus formulaciones si quería seguir manteniendo un lugar en el concierto de las ideologías vigentes en el país, acosada por la mayor "audiencia" de nuevos sistemas; y de otra, que, aunque así fuera, la autonomía relativa de las producciones ideológicas respecto a la estructura real permite comprender estas faltas de correlación» (p. 38).

Más adelante, José Antonio Portero indica que «el nivel ideológico a lo largo del siglo estaría conformado por el enfrentamiento continuado entre una ideología que ejerce el predominio absoluto, la ideología católica, y otra de corte liberal racionalista que pugna por desbancarla de sus posiciones. Es toda una organización de la sociedad la que una y otra legitiman, la que una quiere conservar y la otra quiere

transformar. El paso de la sociedad estamental, basada en una producción feudal, a la sociedad clasista basada en un sistema precapitalista, se encuentra reflejado en aquel enfrentamiento ideológico. Los estamentos privilegiados se aferran, y en ello participan los fieles católicos que son abrumadora mayoría, a las formulaciones religiosas, cerradas, totalizadoras, del catolicismo. La burguesía liberal racionalista protagoniza las nuevas exigencias y las nuevas elaboraciones [...]».

«El balance final —continúa Portero— lo recogen los predicadores y lo sabemos nosotros. La ausencia de una verdadera y moderna burguesía española ha impedido el completo desplazamiento de la cosmovisión católica tradicional, pero algo ha conseguido, y para la Iglesia es demasiado. Sus posiciones ideológicas son de principio a fin refractarias a todo intento de secularización del pensamiento, y hay que pensar que la sociedad, o al menos una no pequeña parte de ella, se identifica con su reaccionarismo. Las transformaciones de la estructura económica, con haberse producido, no han sido suficientes como para crear las condiciones que para su surgimiento necesita la burguesía y el proletariado industrial. Una gran parte de la masa rural, amplios sectores de las clases medias, a excepción de las minorías cultas y las clases altas, aristocráticas o no, siguen conformando con sus modos el contenido de los sermones, al tiempo que reciben su influencia. La presión que incluso en los peores momentos ha de soportar la Iglesia no es suficiente como para que tenga que renunciar a sus formulaciones [...]. A lo largo de todo el periodo la Iglesia no desiste de sus dogmas ni de sus actitudes» (pp. 71-72).

De esta larga cita se deducen enjundiosas enseñanzas. Así, quienes se aferran a las formulaciones religiosas son los estamentos privilegiados de la sociedad estamental. A continuación, poco después, vemos que, al mismo tiempo, la burguesía liberal racionalista se opone a esas formulaciones. Seguidamente, cuando ese enfrentamiento es una realidad, vemos que quienes se aferran a las formulaciones religiosas son una gran parte de la masa rural y amplios sectores de las clases medias, que son quienes siguen conformando con sus modos el contenido de los sermones, al tiempo que reciben su influencia, excluyéndose de esta actitud a las minorías cultas y a las clases altas, aristocráticas o no.

De todo ello resulta que los estamentos privilegiados se han convertido —no sabemos cómo ha podido ser— en una gran parte de la

masa rural y en amplios sectores de las clases medias, mientras que la burguesía liberal racionalista, las minorías cultas y las clases altas, aristocráticas o no, han dejado de ser estamentos privilegiados. Eso es así porque ése es el único modo en que puede mantenerse la tesis del autor: que la Iglesia defiende con su ideología los intereses de la clase dominante y legitima sus privilegios y su posición de clase dominante. Así, para poder sostener la tesis del autor es preciso que resulte que la burguesía liberal racionalista, las minorías cultas y las clases altas no son las clases dominantes.

Por otra parte, consideremos que la conjunción copulativa «y» referida a las clases altas alude a quienes también se aferran a las formulaciones religiosas y, por tanto, no están incluidas en la excepción que el autor ha señalado previamente. En todo caso, no por ello la burguesía liberal racionalista y las minorías cultas dejan de formar la clase dominante, sobre todo cuando en la segunda mitad del siglo son ellas quienes van a dirigir o a presionar en la política española. E incluso antes, con la desamortización de Mendizábal. Pero entonces lo que es falso es que las clases altas sean quienes se aferran a las formulaciones religiosas[3], puesto que el siglo XIX es el siglo de los ataques a la Iglesia y a sus formulaciones; y esos ataques o bien se realizaron por esas clases altas que dirigían la política española, en cuyo caso la Iglesia no defiende los intereses de la clase dominante, o bien esos ataques no los dirigieron las clases altas, en cuyo caso no formaban parte de la clase dominante.

En cualquier supuesto, la historia, los hechos del siglo XIX español desmienten por completo que la Iglesia defienda los intereses de la clase dominante y legitime su posición.

El autor, más adelante, afirma que la Iglesia constituyó la «"inteligencia" del bloque dominante en la sociedad estamental» (p. 119). Supongamos que ello fuera cierto. Si lo que el autor afirma y pretende demostrar es cierto, cuando la sociedad estamental desaparezca, la Iglesia debería reelaborar su doctrina de forma que continúe defendiendo los intereses de la clase dominante, de la nueva clase dominante, entre la que ella misma ha de contarse a fin de no perder su hegemonía. Pero recordemos, antes de continuar, que, según el mismo autor, hemos visto que la doctrina de la Iglesia permanece inalterable.

Según José Antonio Portero, «la ideología católica, tal y como se expone en los sermones, asegura contribuir a la defensa de unos valores espirituales que están en peligro por la intrusión de otros distintos, ateos, materialistas, racionalistas, impíos e irreligiosos, pero encubre la verdadera función de sus propias elaboraciones, que consiste en legitimar todo un orden político establecido, en orden a la reproducción de un determinado sistema productivo, en el que la misma Iglesia forma, junto con los demás grupos privilegiados, el bloque beneficiario» (p. 120).

Así, pues, la Iglesia no enseña una doctrina permanente revelada por Dios, sino que se sirve de esta argucia para encubrir la defensa de los intereses de los grupos privilegiados de la sociedad estamental. Como afirma en otro lugar, «la Iglesia reclama esta investidura [se refiere a ser sacralizada] para conservar la vigencia de su elaboración ideológica, y por supuesto su posición de clase mediante ella» (p. 42).

De tal modo que respecto a los primeros años del siglo XIX la elaboración religiosa, el contenido de los sermones, según el autor, ha consistido en «la legitimación de los intereses políticos del bloque dominante que integra, junto a la corona y la aristocracia, el propio clero» (p. 132). Y ello porque «la función de las ideologías que están al servicio de las clases dominantes es la adecuación de las conductas a los intereses de esas clases. Pues bien, ésa es la función que cumplen o pretenden cumplir las elaboraciones expuestas por la Iglesia durante la época que se ha estudiado» (p. 132). Esa época a la que se refiere es el principio del siglo XIX, el reinado de Fernando VII.

Cuando la sociedad cambie, cuando desaparezca la sociedad estamental, deberíamos encontrarnos con que la elaboración doctrinal de la Iglesia estará legitimando el nuevo orden establecido, a fin de defender los intereses de los grupos privilegiados entre los que ella deberá encontrarse para continuar su posición hegemónica, que según el autor es lo único que le interesa. Pero como veremos, no es así.

Durante el siglo, «la burguesía ha hecho acto de presencia en la sociedad española, y la ideología jurídico-política ha comenzado a hacer la competencia a la ideología religiosa propia de las sociedades de corte feudal, dominadas por la aristocracia y el clero. Y este avance de la burguesía y de sus sistemas ideológicos laicizantes no puede interpretarlo la Iglesia, desde su perspectiva religiosa, sino como el adveni-

miento del mal a un país que tradicionalmente se reconocía como indiscutible reino del bien [...]. Sin embargo, la Iglesia permanecerá impermeable a la nueva realidad del país y a sus exigencias ideológicas» (p. 135).

«A lo largo de esta segunda mitad de siglo, la Iglesia no hace sino, con absoluta falta de oportunidad histórica, tratar de consolidar los mismos intereses políticos, las mismas instituciones y los mismos valores de un sistema cuyas bases sociales habían dejado prácticamente de existir [...]. Sus concepciones estrictamente religiosas en torno al hombre, al mundo, a la religión y a Dios permanecen inalterables, ajenas a las nuevas corrientes científicas y filosóficas que aparecen en Europa. Pues bien, en política ocurrirá lo mismo» (p. 136).

¿Cuál es la razón de que la doctrina de la Iglesia no varíe? ¿Qué significado tiene para José Antonio Portero?

«Esta continuidad imperturbable encuentra a nivel de la lógica interna de la propia ideología católica su origen en un principio que le es inherente y al que no puede renunciar, sin hacerlo de su misma esencia: se trata de la eternidad de su verdad, derivada de la eternidad de Dios» (p. 136).

Aunque José Antonio Portero no lo quiera, su confesión no tiene vuelta de hoja. La «continuidad imperturbable» se debe a «su misma esencia». Lo que quiere decir que es totalmente independiente de intereses políticos, de intereses económicos, de intereses de clase o de grupos dominantes o de posiciones hegemónicas, toda vez que la realidad socioeconómica y política ha cambiado a lo largo de dieciocho siglos y sigue cambiando durante el siglo XIX, y pese a todo ello, se da una «continuidad imperturbable» en la doctrina porque pertenece a «su misma esencia».

Sin embargo, esa confesión, ese reconocimiento, no afecta para nada a su discurso, de modo que concluye el capítulo con la siguiente afirmación: «En definitiva, la Iglesia aparece como aparato legitimador de unos determinados intereses políticos, que se encuentran plasmados, encubiertos, en las elaboraciones ideológicas que ella propaga, y que conforman un cuerpo de valores políticos de excepcional vigencia en el siglo pasado, y presentes de una u otra forma, aun en nuestros días» (p. 154).

Esos intereses políticos, según José Antonio Portero, son los que configuran la sociedad del Antiguo Régimen, de la sociedad estamen-

tal. Ahora bien, esos valores políticos, esos intereses políticos, no son ya los intereses políticos, los valores políticos de la sociedad precapitalista que nos decía el autor que existe ya en la segunda mitad del siglo XIX. Lo que quiere decir que la Iglesia estaría defendiendo unos intereses y unos valores políticos que no tienen existencia en esa segunda mitad del siglo XIX. Es más, quiere decir que la Iglesia estaría defendiendo unos intereses y unos valores políticos a los cuales se enfrentan los intereses y los valores políticos de esa segunda mitad del siglo XIX.

Además, tampoco los «estamentos privilegiados» de esta segunda mitad del siglo coinciden con los estamentos privilegiados de la sociedad estamental; y, además, los estamentos privilegiados de esta segunda mitad del siglo XIX son quienes defienden los nuevos intereses y los nuevos valores políticos de esa segunda mitad del siglo, que no comparten las elaboraciones religiosas de la ideología católica, ya que la Iglesia, «con absoluta falta de oportunidad histórica», sigue manteniendo los valores e intereses políticos de la sociedad estamental.

Por consiguiente, ¿dónde encontramos ahora a la religión católica como ideología al servicio de los intereses políticos de la clase dominante? ¿Dónde encontramos a la Iglesia formando parte de la clase dominante? Todo lo más se podrá decir que la Iglesia defiende la expectativa de una futura clase dominante que ha dejado de serlo ya y que, como mucho, podrá volver a ocupar su posición anterior; pero lo que de ninguna manera se puede afirmar es que la religión católica no es más que una ideología al servicio de las clases dominantes.

De todas formas, tal conclusión, que se desprende del mismo análisis que realiza el autor, no puede satisfacerle, por lo que él no extrae tal conclusión, puesto que de hacerlo así toda su investigación se vendría abajo. En este caso se trata de una «absoluta falta de oportunidad histórica» por parte de la Iglesia y, naturalmente, no olvidemos que al autor le queda el recurso de la «autonomía relativa» de las ideologías.

Si para el autor la Iglesia no cambia su elaboración doctrinal en defensa de unos determinados intereses políticos, no sucede lo mismo en lo económico. En lo económico, por el contrario, cambia, legitimando la sociedad capitalista.

En los comienzos del siglo, la nobleza integra, junto con la Iglesia, el bloque dominante (p.168); de ahí «las elaboraciones ideológicas mediante las que la Iglesia legitima todo un sistema productivo, en el

que ella, junto con la aristocracia, forman el bloque que detenta el dominio de los medios de producción» (p. 170).

A lo largo del siglo aparece una nueva sociedad y «evidentemente la Iglesia no puede permanecer ajena a un acontecimiento de tanta importancia como es la formación de unas clases medias. Teniendo en cuenta que su alianza con la clase nobiliaria es más débil ahora que en los momentos de mayor auge del absolutismo monárquico, tanto por los embates que ha sufrido la nobleza, como por el hecho de que las clases altas se han visto incrementadas y transformadas por la incorporación de elementos que provienen de una burguesía enriquecida, de talante cuando menos anticlerical y liberal [...], podría decirse que su atención a las clases medias resulta obligada [...], la Iglesia habrá de encaminar sus pasos hacia esta clase media, intentando convertirla en su más sólida base humana, a partir de la cual poder mantener una situación predominante en la nueva sociedad española» (p. 192).

Es decir, la Iglesia ha de dedicarse a las clases medias porque no cuenta con el favor de las clases altas para poder mantener una situación de predominio. Esto quiere decir que, ahora, en ese momento histórico, la religión católica ya no es una ideología al servicio de las clases dominantes (salvo que consideremos que las clases altas no forman las clases dominantes y que éstas están constituidas por las clases medias, florilegio que ni siquiera el autor hace), entre las que se encuentra la Iglesia a fin de mantener su posición de hegemonía; como mucho, se podrá decir que está al servicio de las clases medias (que no son la clase dominante) para mantener una situación predominante (que no de hegemonía). Lo que quiere decir que quiebra la tesis del autor, y ello con sólo analizar su misma argumentación y exposición.

Sin embargo, al final del siglo se logra ya, sin que sepamos la razón, sin que se nos explique por qué, lo que el autor pretendía: «El ideal cristiano se adecúa así a la sociedad establecida, o de otro modo dicho, la Iglesia, como lo hiciera al comienzo del siglo, legitima los intereses de la clase dominante» (pp. 228-229). «Su ideología —continúa Portero— ha soportado la aparición de las clases medias, de las que ha asumido ciertas pautas de su conducta económica, desechando otras, aquellas que desde nuestra perspectiva identificamos con las típicamente capitalistas, pero no rechazando este sistema de organización social» (p. 229).

Para José Antonio Portero el hecho de que la Iglesia mantenga su doctrina en aspectos tan importantes como lo que el autor llama la cosmovisión católica (lo que se refiere a Dios, al hombre y al mundo) y los valores políticos y, por otra parte, acepte tanto la sociedad estamental como posteriormente la nueva organización económica, no constituye prueba alguna de su independencia respecto a los intereses humanos y a la estructura socioeconómica, sino legitimación de la clase dominante.

Es de suponer que la clase dominante de la segunda mitad del siglo y de finales de él, tenga como intereses políticos y como intereses económicos los nuevos intereses políticos y los nuevos intereses económicos que han aparecido en el siglo. Es decir, los intereses políticos del liberalismo y los intereses económicos del capitalismo son los intereses políticos y económicos de la clase dominante. Mal puede la Iglesia con la religión católica defender los intereses de la clase dominante cuando se ha opuesto, según reconoce el mismo autor, a los intereses políticos del liberalismo.

No importa que sea esa misma clase dominante, según la terminología del autor, la que ha introducido y propagado una ideología —el liberalismo— contraria a la religión católica y que la Iglesia combatió durante todo el siglo; no importa, tampoco, que esa clase dominante haya combatido con su legislación las enseñanzas de la Iglesia.

Para Portero la conclusión es que «los caracteres propios de esta ideología que señalé en la introducción pienso que pueden servir de respuesta al hecho de que la elaboración católica perdure a través de los cambios como un eficacísimo instrumento de defensa de los intereses de una clase o de un bloque dominante» (p. 240).

El siglo del anticlericalismo, el siglo más contrario en la historia de España a la religión católica y a la Iglesia, el siglo de las desamortizaciones, de la expulsión del nuncio y de la ruptura con Roma, de la paulatina pérdida de la enseñanza religiosa y católica, el siglo de las guerras carlistas en oposición al sistema político liberal, ese siglo de continuo enfrentamiento del poder —la clase dominante— a la Iglesia y a la religión católica, resulta que es un siglo en el que la elaboración religiosa está destinada a legitimar a la clase dominante. Bonita lección de investigación histórica. De lo que no debe ser una investigación histórica, por supuesto.

Para concluir, sólo decir que, como se habrá visto, la crítica al libro de José Antonio Portero la he efectuado refiriéndome a lo que él mismo decía, a su falta de congruencia. Ni que decir tiene que casi todas sus afirmaciones y sus concepciones relativas a la Iglesia, a la religión católica y a la labor por aquella efectuada, son falsas. Pero no se trataba de eso, sino de poner de relieve la falsedad de su interpretación histórica, destacando que ni él mismo podía demostrarla. Por ello, no es preciso, tampoco, señalar los innumerables errores que se contienen en la exposición de la doctrina católica, atribuyendo a ésta concepciones que no son en absoluto patrimonio de la Iglesia católica y que, por supuesto, no se contienen en los sermones.

LA EXTRAÑA ADHESIÓN DE LOS CATÓLICOS A LA SEGUNDA REPÚBLICA

UNA GRAVE ACUSACIÓN

Eugenio Montes, tras las elecciones, en *Acción Española* del 16 de diciembre de 1933, escribía que si no se cumplía el gran destino de restaurar la monarquía tradicional, ya se sabía a quién había que acusar, y terminaba así: «Yo si lo que no quiero fuese, ya sé a dónde he de ir. Ya sé a qué puerta llamar y a quién —sacando de amores rabia— he de gritarle: en nombre del Dios de mi casta; en nombre del Dios de Isabel y de Felipe II, ¡maldito seas!»

En el prólogo del libro *Revolución y contrarrevolución en España. El fracaso de una táctica y el camino de la restauración* —libro mártir, según lo calificó Eugenio Vegas, pues tanto su autor, el padre Vélez, como su prologuista, fueron asesinados, y tan sólo se salvaron de la destrucción tres o cuatro ejemplares—, impreso el 11 de julio de 1936, Víctor Pradera escribía: «El mal de hoy [...] se engendró ya en otro tiempo y lo engendraron tal doctrina, tal hecho y tal hombre [...], la doctrina, causa de nuestros males, es la del bien posible; el hecho, la separación de las fuerzas de derecha provocada por la CEDA para participar en el Gobierno como auténtico partido republicano, y el hombre, don Ángel Herrera».

¿Por qué tal exabrupto y tan grave acusación proferidos por dos hombres de gran talla contra otro no menos sobresaliente? ¿Qué pasó en España durante la Segunda República para que unos españoles católicos pensaran y manifestaran —y, ciertamente no eran los únicos— tal opinión respecto a otro español católico?

El *ralliement*

En 1890 el cardenal Lavigerie, en su famoso *brindis de Argel*, siguiendo instrucciones de León XIII, recomendó públicamente a los católicos franceses, en su mayoría monárquicos, la adhesión a la Tercera República. Dos años después, el mismo Papa, en su encíclica *Au milieu des sollicitudes*, seguida dos meses después por la carta *Notre consolation*, dirigida a los obispos de Francia, recomendaba pública y solemnemente dicha adhesión. Así, con el nombre de *ralliement*, ha pasado a la historia la campaña —y también las consecuencias— que se originaron en Francia para que los católicos, siguiendo las instrucciones del Papa, se adhiriesen a la República, renunciando a sus lícitas convicciones monárquicas, en beneficio de la Iglesia. La experiencia se saldó con un rotundo fracaso.

La Iglesia ante la República

España, tal como se ha dicho con gran fuerza expresiva y con no menor exageración, puesto que el número de concejales monárquicos en unas elecciones municipales casi cuadruplicó al de los antimonárquicos, se había acostado monárquica y se despertó republicana. Así, se inició una República que duró poco más de cinco años.

Durante ese periodo, ¿cuál fue la actitud de los católicos hacia la República? ¿Cuál la de los políticos católicos? ¿Y la de la Iglesia? ¿Hubo *ralliement* español?

La Iglesia recibió a la República, ya desde el Gobierno provisional, con la mejor disposición. Pese al precedente de la Primera República, esperaba de la Segunda que no fuera sectaria y que procurase el bien común, tal como indicó el entonces obispo de Tarazona, Isidro Gomá. El Episcopado, en general, si tenía dudas, no las manifestó. Tan

sólo después de la sectaria legislación persecutoria de que fue objeto y de los hechos permitidos contra ella, protestó duramente aunque sin dejar de predicar la sumisión a los poderes de hecho. Y hasta el cardenal Segura, sin perjuicio de hacer un recordatorio agradecido de despedida al rey, predicó el sometimiento a los poderes de hecho. El Episcopado indicó el deber de conciencia de respetar y obedecer a las autoridades constituidas y la obligación de cooperar al bien común y al mantenimiento del orden social. Como directriz señaló la unión de todos los católicos en defensa de la Iglesia y de la patria, prescindiendo de sus tendencias políticas en las que podían permanecer libremente. No exigió ni recomendó la renuncia a la monarquía. No hubo, pues, ninguna instrucción de *ralliement* por parte de la Iglesia, puesto que tampoco Roma, en ningún momento, lo recomendó y, menos aún, trató de imponerlo, como puede verse en el documento más solemne, que fue la encíclica *Dilectissima Nobis*, del 3 de junio de 1933.

La división de los católicos ante la República

No ocurrió así entre los católicos. Prescindiendo de los escasos políticos católicos que eran republicanos antes del 14 de abril —aunque fueron importantes, como Alcalá-Zamora o Maura—, y de aquellos otros grupos minoritarios que desarrollaron su actividad en la izquierda, la prensa y los partidos que en su programa defendían la religión y a la Iglesia se dividieron entre quienes incluían a la monarquía como punto programático y los que desde la accidentalidad de las formas de gobierno y el acatamiento pasaron a la adhesión a la República. Los principales representantes de esta última postura, por la decisiva influencia que ejercieron, fueron el periódico *El Debate* y la CEDA; lo que equivale a decir Ángel Herrera y José María Gil Robles. Sobre todo, destaca el primero por su influencia sobre el segundo.

La evolución de los principios

El Debate comenzó preconizando, desde el primer día, la sumisión a los poderes de hecho y, por tanto, el acatamiento a la República. Las

formas de gobierno eran accidentales. No obstante, se precisaba que había que distinguir entre el régimen y su legislación. Aquél tenía que ser acatado, a ésta cabía oponerse y, en ocasiones, incluso desobedecerla. El editorial de *El Debate* del 15 de abril de 1931, «el más inesperado e inapreciable auxilio para el nuevo régimen», que constituyó para Herrera «la decisión política más importante de su vida», como ha escrito García Escudero, era la doctrina de Herrera. A ello había que añadir la ilicitud de toda rebelión, tal como éste lo indicó en su discurso del 21 de diciembre de 1931.

Desde esos presupuestos, que para algunos era ya mucho más de lo que a los católicos podía pedírseles en nombre de su religión, puesto que, al menos veladamente, surgía la tesis de la adhesión, se pasó después a esa adhesión, al exigir a los católicos, prácticamente, hacerse republicanos.

EL OBJETIVO Y LA TÁCTICA

Herrera parecía convencido de la necesidad de aceptar plenamente la República para que fuese posible evitar, desde su interior, una legislación hostil a la Iglesia, y, dado el caso, poder gobernar. Fue constante su afán por convencer a los republicanos de que nada tenían que temer de la Iglesia y de los católicos, puesto que aceptaban, con lealtad y sin doble intención, la legalidad republicana. Pero para esto era condición necesaria que los católicos lo hicieran así. Y, para ello, al mismo tiempo, había que decir a los católicos que su obligación era acatar la República y, finalmente, adherirse a ella.

LA DOCTRINA

La doctrina inspirada desde *El Debate* era la «del bien posible». Hacer en cada momento el mayor bien posible, según las circunstancias lo permitieran. De hecho, esto suponía renunciar a planteamientos e incluso a programas más ambiciosos, que se suponía podían exasperar a las izquierdas. Tuvo como consecuencia la consolidación de la República, que, después de las elecciones de 1933, se tambaleaba, mediante

el apoyo de Gil Robles a Lerroux, y su siguiente colaboración y participación en el Gobierno, con un programa y una táctica en los que el resto de las derechas (las monárquicas) no veían cumplido el acuerdo electoral pactado en 1933, especialmente en lo relativo a la reforma constitucional, que jamás se realizó.

LOS HECHOS

La unión entre los católicos se predicaba constantemente sobre la base de lo que les unía, prescindiendo de lo que les separaba. Pero esa unión resultaba imposible, porque se exigía más que eso: no prescindir de lo que les separaba, sino renunciar a ello.

Para llevar diputados católicos a las Cortes Constituyentes nació Acción Nacional, luego Acción Popular. En consonancia con el pensamiento desarrollado en *El Debate* y con Ángel Herrera, inicialmente se resolvió el problema sin mencionar en su programa a la monarquía, aunque la mayoría de sus afiliados y electores eran monárquicos. Posteriormente, su actitud frente a la República provocó la marcha de los monárquicos que fundaron Renovación Española. Se había pedido una unión de las derechas permanente, pero esta unión resultó imposible. Según Gil Robles, «una alianza en la que aparecieran confundidos con los grupos monárquicos las fuerzas que acataban el régimen impediría gobernar a todas las derechas. [...] Sólo podrían integrarse en nuestra proyectada federación aquellos grupos que acataran sustancialmente el programa y la táctica de Acción Popular».

Tras las elecciones de 1933, la actitud de Gil Robles no dejaba duda alguna. La CEDA quedaba ligada a la forma republicana, renunciaba, con su práctica parlamentaria, a las bases comunes que habían servido para la unión electoral, y practicaba la doctrina del bien posible, provocando el nacimiento del Bloque Nacional. La división de las derechas —aunque ésta no fuera la única causa— se acentuaba. Gil Robles consideraba que la CEDA era suficiente para salvar a España desde el interior de la República.

El Debate, donde muchos católicos de buena fe «tenían su Biblia particular en el editorial que cada mañana les servía el periódico de Ángel Herrera» —según ha escrito Galindo Herrero— y el propio Herrera, hicieron alusión frecuente a León XIII y al *ralliement.*

Parecía que no existían otras normas prácticas que las dadas por León XIII en 1892 a los franceses. Ésa era la enseñanza que se presentaba con reiteración para ser seguida. Se trataba de evitar, aquí, la historia de Francia. Por consiguiente, no bastaba con someterse a los poderes de hecho; era preciso adherirse y renunciar a la monarquía, para evitar la existencia de una legislación anticristiana que se creía motivada por la condición de monárquicos de los católicos. Para ello se consideraba imprescindible participar plenamente en la vida política, sin reservas hacia el régimen y corregir su legislación cuando fuera necesario y posible.

Se padecía un espejismo completo. Se convirtieron unas normas prácticas dadas para un tiempo y un lugar determinados en doctrina intangible. Al leer a Herrera, ya desde antes de la República, pero sobre todo desde el 15 de abril de 1931, y los editoriales de *El Debate*, se ve con claridad que toda la política española se enfocaba desde la perspectiva de aquel problema concreto francés, como si fuera un telón de fondo a través del cual la luz proyectara las sombras de sus imágenes sobre la realidad española, queriendo aplicarle la fracasada solución de León XIII, amparándose, también, en ocasiones, en dos experiencias pasadas ajenas a la realidad española: la Constitución belga de 1830 y el Centro Católico Alemán.

EL SACRIFICIO EXIGIBLE

Bajo esa perspectiva, la conclusión era obvia: se imponía el sacrificio de los católicos monárquicos. Éstos debían renunciar a la monarquía por el bien de la religión. Si ésta había sufrido en Francia porque los católicos eran monárquicos, la forma de evitar un sufrimiento similar en España era mediante ese sacrificio.

ALGUNOS ERRORES

Pero en toda esta historia había varios errores que no dejaron de ser señalados. Sobre todo, bajo el impulso de Eugenio Vegas Latapie, por quienes escribían en *Acción Española*. Vegas había iniciado, en marzo de 1932, una historia del *ralliement* para prevenir a los católicos españoles; en la misma revista se sucedieron los artículos sobre el acatamiento al poder, a lo que ello obligaba y sobre la licitud teórica de la rebelión, siendo el más característico de ellos el libro de Castro Albarrán. Otros periódicos como *El Siglo Futuro* o *La Época*, o personalidades como Manuel Senante o Víctor Pradera, entre los tradicionalistas, oponían similares reparos a las tesis de *El Debate*.

Entre dichos errores, resumidamente, cabe señalar los siguientes:

- Creer que las normas prácticas de León XIII afectaban a todos los católicos en cualquier tiempo y lugar. Por consiguiente, la analogía a la que se refería Herrera entre Francia y España puede decirse que se convertía para él en identidad.

- Creer que el caso de Francia, que era el que, a su juicio, había que aplicar en España, se hubiera solucionado si los católicos no hubieran sido monárquicos, y, sobre todo, si hubieran hecho caso a León XIII, ignorando con tal tesis que el sectarismo de la Tercera República francesa no tuvo por causa el monarquismo de aquéllos y su oposición a la República. Por consiguiente, a juicio de Herrera, la única forma de evitar una República anticlerical era aceptándola.

- Creer que lo que, en teoría, es cierto en el reino de las ideas —la accidentalidad de las formas de gobierno— lo había sido también en el caso de Francia y lo era en la situación concreta de España. Por tanto, no tenía justificación presentar una oposición a la República por algo que resultaba indiferente.

- Renunciar en la práctica a los principios que se decía sostener —la integridad de la doctrina católica—, y contentarse con «el bien posible», que de ser una práctica política circunstancial fue elevada de rango, convirtiéndose en la única política defendible, por creer, quizá, que era la única posible, pero que, de hecho, se convirtió en la única que cabía aceptar por los católicos. Era la política de una conciliación mal entendida que, por otra parte, no podía arrojar resultados satisfactorios, pues se olvidaba que desde la otra orilla, desde la izquierda,

no se renunciaba a nada. En definitiva, a muchos les sonaba a una política de claudicación.

- No conceder la suficiente importancia a un aspecto de la doctrina pontificia que resultaba trascendente, también en León XIII: que el sometimiento a los poderes de hecho y la colaboración con ellos se exigía en cuanto aquel tendiera al bien común y en cuanto éste lo hiciera necesario, y no que, en atención al bien común, en todo caso, se exigía el sometimiento, la colaboración y la adhesión.

EN NOMBRE DE LA RELIGIÓN

Esta campaña se hacía en nombre de la religión, reiterando que así lo exigía la doctrina católica. Se fue más lejos de lo que la Iglesia, a través de su Pontífice y del Episcopado español, decía y exigía. No solamente se ignoró el reproche que se les hacía de que no cabía una buena República, porque ésta en aquella situación concreta era, más que una forma de gobierno, una ideología. Mucho más allá de las apreciaciones y valoraciones de la Historia, en lo que ciertamente cabe errar, y por supuesto, salvando las intenciones, toda aquella actividad se desarrollaba apelando a la doctrina de la Iglesia. Con razón se les reprochó el afirmar que la Iglesia condenase, en cualquier caso, la rebelión, o que impusiera, en todo caso, el acatamiento a los poderes constituidos o la adhesión a ellos; con razón replicaban que España no era Francia; que la Iglesia no había exigido de los españoles lo que exigió León XIII de los franceses.

LA INCOMPRENSIÓN DE UN PROBLEMA Y SU INTENTO DE APLICACIÓN

Hubo, pues, un intento de *ralliement* español efectuado por unos laicos, a cuya cabeza figura por derecho propio Ángel Herrera, y que aunque estuviera influido por el nuncio Tedeschini, arrastraba, de antiguo, el espejismo de la situación ocurrida en Francia —que no se llegó a comprender bien—, como se ve analizando el discurso pronunciado por Herrera el 11 de junio de 1930, «Los principios de la

política cristiana según León XIII». Los temas desarrollados fueron: «La sumisión al Poder», «La distinción entre Poder y legislación» y «El Poder indirecto de la Iglesia en cuestiones de naturaleza política». Los mismos problemas que afectaban al *ralliement*. En ese discurso se reducían a ésos los principios de la política según León XIII. Parecían no existir las encíclicas *Diuturnum illud, Inmortale Dei* y *Libertas praestantissimum*. Años después, en 1963, recalcaría cómo se empeñó en aplicar a España aquella doctrina de León XIII: «¡Si Francia hubiera oído...! ¡Si España le hubiera seguido...!».

No era ése el planteamiento de la Iglesia y así se lo indicaron a Ángel Herrera y a *El Debate*. ¿Quién tenía razón? Una guerra se encargó de no dársela ni a Herrera, ni a *El Debate* ni a la CEDA. El fracaso de una política quedaba confirmado. Después, Herrera diría: «Eran dos idiomas distintos [...] La República no comprendió nuestro ánimo de convivencia».

EL IMPOSIBLE LIBERALISMO CATÓLICO

Se cerró de esa forma cruenta un capítulo de la historia de España. Pero el fondo de la cuestión quizá se encontraba en algo que venía de mucho más atrás: el liberalismo católico. ¿Se creía que ya era imposible el retorno a la constitución cristiana del Estado? Había quien creía que era posible, y lo denominaba monarquía católica tradicional. Fueron los únicos que lo defendieron, aunque para hacerlo realidad consideraban necesario el concurso de la monarquía. Otros pensaron que no era preciso ese concurso y que debía renunciarse a él. Lo cierto es que no defendieron la integridad de la doctrina, contentándose con la posibilidad de una convivencia.

El padre Vélez, en el libro citado, *Revolución y contrarrevolución en España. El fracaso de una táctica y el camino de la restauración*, no dudó en decir que «si no nos constase la buena fe y el amor a la religión y a la patria de los redactores de *El Debate* [...] habría que decir que ese diario, por el hecho de proclamarse católico, estaba redactado por los peores enemigos de España».

EL FINAL DE LA CUESTIÓN

Después, el Episcopado y el Papa dieron la razón a quienes habían señalado el error de la sumisión a todo poder constituido y habían defendido la licitud de la rebelión en determinadas circunstancias. De otro modo, ni se hubiera apoyado a la España nacional, ni se hubiera hablado de Cruzada. Ángel Herrera desde Suiza, *El Debate*, desde su silencio forzoso por su supresión por la legalidad de la República y Gil Robles desde su ostracismo político, no deberían dar crédito a sus ojos. Claro que, por otra parte, la doctrina sustentada por Herrera obligaba a aceptar al vencedor.

ACCIÓN ESPAÑOLA Y LA TERGIVERSACIÓN DE LA HISTORIA

1. SOBRE LA PRETENDIDA INFLUENCIA DE SPENGLER EN *ACCIÓN ESPAÑOLA*

Buscando en mi biblioteca quiénes podían haberse ocupado del autor de *La decadencia de Occidente*, a ruego de un buen amigo —Antonio Martín Puerta— que necesitaba el material y con la idea compartida de que su influencia en el pensamiento tradicional había sido marginal y limitada, por tratarse de un autor anticatólico[1], y de que su pensamiento se había aprovechado, sobre todo, para la crítica de la democracia y el igualitarismo, recordé, entre otras obras, y para lo que voy a decir aquí, que Eugenio Vegas le citaba y había reseñado *Años decisivos* en *Acción Española*, y que Fernández de la Mora le había dedicado un artículo en *Razón Española* como crítico de la democracia.

Releí el artículo de Fernández de la Mora, en el cual indicaba: «El más intenso eco español de Spengler se encuentra en Ortega. Los tradicionalistas, a pesar de que, a finales de 1934, *Acción Española* les recomendó *Años decisivos* como "un verdadero breviario de la contrarrevolución", apenas lo asimilaron y no utilizaron ni sus desarrollos de la teoría elitista, ni la denuncia de las flaquezas especulativas y prácticas

del prototipo político que entonces se pretendía imponer como ideal planetario»[2].

Seguidamente me dispuse a repasar la colección de *Acción Española*, y con el fin de abreviar la tarea, decidí consultar antes lo que decía Morodo sobre la cuestión en su célebre libro, aunque lo que encontré no sirvió para aquel fin: todo lo contrario. En efecto, para este autor, «de todos los autores alemanes, Spengler (1880-1936), es, sin duda, el que ejercerá mayor influencia sobre toda la extrema derecha española y, naturalmente, sobre el grupo de *Acción Española*»[3].

Esta afirmación no presenta graves obstáculos si se contrae a la comparación con el resto de los autores alemanes, pues si otros influyeron más o menos que Spengler es discutible, siempre que la influencia spengleriana fuera escasa.

1.1. En los autores citados por Morodo

Sin embargo, a continuación Morodo sienta varias afirmaciones conforme a las cuales Spengler resulta ser uno de los inspiradores de varios autores de singular importancia en el seno de *Acción Española*. Así, escribe: «Múltiples son los colaboradores de la revista que escriben sobre él, que hacen su apología, que lo citan: José Luis Vázquez Dodero, Pedro Sainz Rodríguez, Ramiro de Maeztu, Carlos Ruiz del Castillo, Eugenio Vegas Latapie»[4].

No voy a discutir lo que dice de Vázquez Dodero, de Sainz Rodríguez y de Eugenio Vegas, que utilizaron la obra de Spengler para arremeter contra la democracia, porque es parcialmente cierto. Por esto mismo, de momento tan sólo voy a hacer unas matizaciones relativas a Vázquez Dodero y a Sainz Rodríguez, dejando a los otros autores para más adelante. Aunque avanzo una precisión: escribir sobre Spengler, es decir, tratar de su obra, bien sea para dar cuenta de ella o para debatirla, sólo lo hicieron, de los mencionados por Morodo, Vegas y Maeztu; pero también lo hicieron, como veremos, dos autores que omite Morodo: Pemartín y García Villada. Pues bien, Maeztu, Pemartín y García Villada se ocuparon de Spengler para rechazar sus concepciones. Así, la frase de Morodo que acabo de citar sugiere la aceptación apologética de Spengler por los hombres de *Acción Española*, lo que no es cierto. Más

bien, como veremos, ocurrió lo contrario. Pero si no se llegaba a tal conclusión, al menos, desde el más somero y superficial análisis aparece que Spengler fue un autor controvertido en *Acción Española.*

1.1.1. José Luis Vázquez Dodero. Respecto a Vázquez Dodero, escribe Morodo: «Vázquez Dodero, por su parte, resaltará de la obra spengleriana el "orden social" ("poseer no es un vicio, es un talento") y la función directora de las élites frente a las masas ("los grandes individuos son los que hacen la historia. Lo que aparece en la masa no puede ser más que un objeto")»[5].

Hablar de influencias o recepciones de unos autores en otros requiere un especial sentido crítico al mismo tiempo que analítico, que sea, también, lo más omnicomprensivo posible; indagar en ese tipo de deudas contraídas con pensadores anteriores o coetáneos para establecer si existió o no una cierta dirección o sentido en el *accipiens,* exige contemplar la realidad completa del receptor, so pena de que se ignoren otras fuentes o se tomen por más principales las que son secundarias; se precisa, además, atender a la totalidad del pensamiento del autor, para no tomar como actor, grande o pequeño, lo que no es más que coadyuvante. El recurso a las citas de un autor, con frecuencia, es el aparato cultural con que se revisten las ideas ya maduradas e incluso anteriormente expuestas, en razón del prestigio de que goza dicho autor en la sociedad o el conocimiento que la sociedad tiene de él. La sociedad, desgraciadamente, con frecuencia, desprecia las verdades y las opiniones si no se dicen por quien ha alcanzado cierta fama.

Vázquez Dodero, en el artículo al que se refiere Morodo, que bajo el epígrafe de «Política y Filosofía» lleva el de «Con y contra la democracia», comienza su primera parte bajo otro epígrafe titulado «Antología de "lo ordinario"». El tema que se propone ilustrar es el de las minorías y las masas con el eclipse de lo selecto y minoritario, que luego pondrá en relación con la democracia. Para ello hace una pequeña antología de textos de Ortega, seguida de otra de textos de Spengler. Ambos son críticos con «lo ordinario», aunque discrepan respecto a la democracia política, si bien las reflexiones de Ortega sobre la «democracia morbosa» son similares a las de Spengler sobre la democracia. Vázquez Dodero contrapone los textos de uno y otro que previamente ha precedido con un comenta-

rio propio en el que indica, compartiéndolo, entre otras cosas, que «nadie ha criticado tan duramente el imperio de las masas y el eclipse de todo lo selecto, minoritario y exquisito como D. José Ortega y Gasset. Sólo algunas páginas de Spengler, al que luego haremos referencia, pueden compararse en acerbidad, virulencia y desprecio con las que nuestro escritor ha dedicado al tema»[6]. Y más adelante escribe Vázquez Dodero: «En análogo sentido se expresa Spengler, pero éste dándose cuenta, con mayor perspicacia, de la enorme trascendencia que tiene el triunfo de "lo ordinario", o mejor, atribuyendo tal triunfo en todos los órdenes de la vida a la entronización de los principios liberales y democráticos en el orden político»[7].

Está claro, pues, que Vázquez Dodero realiza una defensa de las élites y una crítica a la sociedad de masas, a «lo ordinario» y a la democracia política, mediante textos de Ortega y de Spengler. Salvo para la última cuestión, acude tanto a textos de Ortega como de Spengler, por estimar que la cuestión está bien planteada en ambos. No cabe dudar, pues, de que, bajo el análisis hecho por Morodo, le son de aplicación a Ortega las frases que empleó con relación a Spengler: «Que escriben sobre él, que hacen su apología, que lo citan». Y, sin embargo, en absoluto se habla de influencia orteguiana. Es cierto que Spengler aparece, en el artículo de Vázquez Dodero, como contrapunto crítico de Ortega, pero sólo para mostrar que éste también debió ser crítico con la democracia política y no sólo con la «democracia morbosa». El resto se comparte totalmente; no podía ser de otro modo cuando entre otros juicios de Ortega se reproduce éste: «La época en que la democracia era un sentimiento saludable y de impulso ascendente pasó. Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones»[8]. Así, pues, si hubo influencia de Spengler, también la hubo de Ortega, aunque ésta fuera menor. O la hubo de los dos o no la hubo de ninguno. En cambio, mientras que omite y silencia esta «influencia», Morodo, con razón en esta ocasión, en capítulo anterior deja consignado que «la crítica a Ortega [...] está generalizada en el grupo de *Acción Española*»[9].

Y es que la influencia de un autor sobre otro, si con ello se quiere indicar que el segundo en algún modo sigue al primero, ha de estar referida a lo característico de ese autor, no a aquello que es lugar común en otros muchos autores, si bien algunos lo expresan con mejor o peor pluma que otros. Esto es lo que ocurre con la crítica a la democracia. En

cambio no se seguía a Spengler en su tesis capital, característica, sobre el concepto de cultura o de las causas profundas de la decadencia, ni en su concepción vital. Como veremos a lo largo de este crítico ensayo, recurso a Spengler para rebatir las concepciones y estilos democráticos, sí; influencia spengleriana por compartir sus planteamientos filosóficos o culturales, no.

Además, Vázquez Dodero se asomó en las páginas de *Acción Española* en 41 ocasiones, con 4 artículos, 18 reseñas bibliográficas y 19 secciones de «Actividad intelectual»; pues bien, tan sólo en otras tres ocasiones citará directamente a Spengler[10] y sólo en tres al dar cuenta de dos conferencias de Sainz Rodríguez y una de García Valdecasas[11]. Verdaderamente, no puede decirse que la «influencia» de Spengler fuera muy apreciable en el conjunto de lo publicado por Vázquez Dodero.

1.1.2. Pedro Sainz Rodríguez. «Para Sainz Rodríguez —escribe Morodo—, la obra de Spengler es un "embate definitivo" contra la democracia. Asimilando las tesis spenglerianas a la situación española, Sainz Rodríguez exaltará la función de los Ejércitos en los momentos históricos de crisis y en el asentamiento del orden social: "La vesania liberal contra el Ejército ha sido también revelada por Spengler, que exalta esta institución diciendo que 'mantuvo en pie la forma de la autoridad del Estado contra las tendencias anarquistas del liberalismo. El liberalismo trasnochado que preside todas las corrientes teóricas de estos dos siglos, el liberalismo, el comunismo, el pacifismo y todos los libros y discursos y revoluciones, son fruto de la indisciplina psíquica de la debilidad personal y de la falta de disciplina por una vieja tradición severa (el Ejército)'"»[12].

El texto de Sainz Rodríguez, del que da cuenta Vázquez Dodero, corresponde a su conferencia «La mentalidad de nuestro tiempo y los tópicos muertos», pronunciada en el curso organizado por la Sociedad Cultural de Acción Española. En ella decía Sainz al hacer la crítica de la democracia: «La idea de la democracia acaba de recibir un embate definitivo en la obra de Spengler *Años decisivos*» y, para ilustrarlo, transcribe, seguidamente, unos párrafos de esa obra[13]. Ésa es toda la influencia de Spengler; al igual que vimos en Vázquez Dodero y veremos en Eugenio Vegas, se acude a Spengler para reforzar unas ideas expuestas con anterioridad. En esa misma conferencia, según la transcripción de Vázquez

Dodero, Sainz Rodríguez dijo: «La acción —se dice en *Los Vedas*— sigue al pensamiento como la rueda de la carreta a la pezuña del buey»; y más adelante: «La revolución es permanente —ha escrito Trotsky»[14]. Por idéntico motivo habría que decir que Sainz Rodríguez había recibido esta doble influencia. Naturalmente, hubiera sido demasiado grueso indicar, por ejemplo, la influencia marxista.

Por otra parte, aunque Sainz Rodríguez era asiduo de la tertulia de Acción Española[15], formó parte como vicepresidente de la Sociedad Cultural Acción Española al constituirse en octubre de 1931[16], como vicepresidente tercero al remodelarse en 1934[17], y fue un activo conferenciante, incluso en el foro de la Sociedad Cultural Acción Española[18], no fue representativo del contenido de la revista *Acción Española* —en cuya dirección no participó—, que es lo que Morodo estudia para probar su tesis: tan sólo escribió un artículo a lo largo de tres números[19], se reprodujeron dos de sus discursos pronunciados en los banquetes organizados por la Sociedad Cultural[20] y se dio cuenta en múltiples ocasiones de conferencias suyas; pues bien, sólo en dos de éstas menciona a Spengler. En efecto, además de la aludida por Morodo, Vázquez Dodero, en su sección habitual «Actividad intelectual»[21], da cuenta de otra conferencia de Sainz Rodríguez en Santander[22], en la que éste utiliza a Spengler: «"Lo más funesto —acaba de escribir Oswald Spengler en *Años decisivos*— es el ideal del gobierno por sí mismo. Un pueblo no puede gobernarse a sí mismo, como no puede mandarse a sí mismo un ejército"» «Otro tópico: el vilipendio del Ejército. Y sin embargo, es el propio Spengler quien afirma de aquél que mantuvo "la autoridad del Estado contra las tendencias anarquistas del liberalismo. [...] O yunque o martillo —ha dicho Spengler—. Ahí tenemos que escoger"»[23]. El recurso a Spengler es el mismo en ambas conferencias, de títulos muy similares. Como para Vázquez Dodero, escasa influencia e idéntico sentido de ella.

1.1.3. Ramiro de Maeztu y Carlos Ruiz del Castillo. Así pues, matizada ya aquella aseveración de Morodo, hasta privarla casi de veracidad, veamos otra afirmación que resulta inadmisible: «En términos parecidos —escribe Morodo— se ocuparán elogiosamente de Spengler, tanto Maeztu en su comentario a su *Decadencia de Occidente* y (*sic*) Carlos

Ruiz del Castillo, que contrapone Spengler a Kelsen, en un mediocre ensayo sobre la democracia como escepticismo»[24].

Aunque luego me referiré a Maeztu con más extensión, basta, ahora, con indicar que los artículos de esos dos autores a los que remite en la nota correspondiente, no dicen nada de lo que Morodo dice que dicen. En efecto, el artículo de Maeztu al que remite Morodo como prueba de la influencia que sobre él ejerció Spengler, y que sin duda Morodo no leyó bien, ni se ocupa elogiosamente de Spengler, ni es un comentario de la *Decadencia de Occidente*; todo lo contrario, se ocupa de Spengler para combatirlo; el artículo en cuestión es una crítica al concepto de «espíritu objetivo» de Kelsen, Nicolai Hartmann y Georg Simmel, y al de «cultura» de Spengler, los cuales rechaza absolutamente, con términos como «repugna», «repugnancia», «no hay necesidad», «no es necesaria», «sobra» o «es impensable»[25]. Vamos, que es como si se dijera que el comunismo influyó en la doctrina católica aportando como prueba su condena por Pío XI en la *Divini Redemptoris.*

En cuanto al artículo de Ruiz del Castillo, sin duda Morodo tampoco lo leyó, ni bien ni mal, pues ciertamente critica a Kelsen, pero Spengler ni siquiera es mencionado[26].

1.2. En los autores omitidos por Morodo

Pero es que además de los colaboradores de *Acción Española* mencionados por Morodo y que según él escriben sobre él, hacen su apología o le citan, hay otros, que quizá a Morodo le interesó ocultar[27].

1.2.1. José Pemartín. Así, Pemartín —en el epígrafe «La posición de Oswald Spengler» de su estudio sobre «Cultura y nacionalismos»[28]— le considera «naturalista», estima que en cuanto al contenido, «la historia spengleriana es esencialmente intuitiva y estética», señala cierta influencia bergsoniana y concluye rechazando y criticando, sin paliativos, las tesis y concepciones spenglerianas: «A pesar, pues, de la novedad y brillantez de una parte de la obra de Spengler, sobre todo por su nueva y franca orientación hacia un intuicionismo estético, el fracaso total de su sistema proviene de que no sabe librarse de la esclavitud de la concep-

ción naturalista»; sigue la crítica Pemartín, y algo después, escribe: «A pesar, pues, de sus esfuerzos por abrirse paso hacia una conceptuación original y nueva, sigue Spengler esclavo inconsciente del naturalismo determinista, aunque reemplace el demasiado estrecho "mecanicismo" del siglo XIX por un dualismo "vitalidad-intelectualismo" [...] pero naturalismo al fin». «De aquí resulta el fracaso de su doctrina, de su obra, como conjunto, a pesar de sus grandes aciertos de detalle, de su lenguaje magnífico, de su extraordinaria poesía.» «[...] A pesar de todas sus protestas y esfuerzos, Spengler está aprisionado por esa superstición de la Ciencia Natural que esclavizó y empequeñeció el espíritu del siglo XIX.» Y frente al «terrible y desesperante pesimismo» spengleriano contrapone «la Teología Católica que eleva de plano a la Historia que en ella se basa» a la «Filosofía de la Historia católica»[29].

En otras ocasiones, de pasada, Pemartín se refirió a Spengler o le citó; en ninguna de ellas cabe apreciar una influencia spengleriana en el español[30]. Una de ellas no carece de interés, puesto que sirve para su crítica a Eugenio D'Ors al que reprocha ser «un spengleriano que se ignora»[31].

1.2.2. Zacarías García Villada. Otro autor, el jesuita e historiador García Villada, se refirió a Spengler, pero para rechazar su interpretación por constituir un *pesimismo relativo* y un *naturalismo determinista*[32].

No será muy duro quien se limite a decir que Morodo no sabía de lo que hablaba. De los cinco autores que menciona, a uno de ellos, Ramiro de Maeztu, le atribuye que se ocupa elogiosamente de Spengler, cuando es todo lo contrario, como hemos visto. A otro, Carlos Ruiz del Castillo, también le atribuye que se ocupa elogiosamente de Spengler, cuando ni siquiera le menciona, como puede ver cualquiera que tenga la curiosidad de comprobarlo. Además, silencia las críticas y el rechazo a la concepción de fondo spengleriana de Maeztu, la cual tergiversa, y no menciona, es decir, oculta, las de Pemartín y García Villada.

Por tanto, la influencia se reduce a tres autores, que lo utilizaron para ilustrar sus propias críticas a la democracia —como hemos visto ya en Vázquez Dodero y en Sainz Rodríguez—, y el tercero de ellos, Vegas, hizo sus reservas en lo que atañe a los temas religiosos y a la Iglesia católica, lo que indica Morodo[33]. Poca pues la influencia, por no decir nula.

1.2.3. Otros autores. Otros autores, a los que Morodo no se refiere —pero que con su fino criterio analítico podía o debería (que elija el lector), haber citado—, también mencionaron a Spengler en alguna ocasión o le citaron, pero nos parece que ello no da pie para hablar de influencia y, probablemente por ello, Morodo no los ha incluido en su elenco de influenciados.

Emiliano Aguado le mencionó en diversas ocasiones. Así, escribía Aguado: «Spengler ha dicho que la tolerancia no es más que debilidad o escepticismo»; en su recensión del libro de Pierre Gaxotte *La Revolución francesa*, le menciona para indicar que «una de las dimensiones de la historia escapa a nuestra percepción: la vida que sirvió de atmósfera a esos hechos, porque, como hace notar Spengler, las lenguas muertas llegan a nosotros convertidas en formas, palabras, pero el espíritu que las animó otrora se desvaneció con los hombres que las hablaron». Y en la recensión de un libro de Max Scheler, escribía: «Lo primero que hallamos en *Muerte y supervivencia* es una afirmación que Scheler ha tomado a Dilthey y que ha servido a Spengler para forjar su tesis fundamental sobre la decadencia de Occidente; dice así: las religiones nacen, crecen y se extinguen sin que la ciencia de su tiempo ejerza sobre ellas el más leve influjo [...]»; pero Aguado se cuida de precisar que sólo un historicismo puede compartir tal idea y que la crisis sólo puede acontecer en los hombres sin fe[34]. Por cierto, con los criterios exegéticos seguidos por Morodo ¿no debía haberse referido a la influencia de Scheler en *Acción Española*? Claro que el muniqués, aunque alemán, no era fascista. Pero es el caso que, aunque en mi opinión no cabe hablar de tal influencia, este autor fue mucho más citado que, por ejemplo, Smend —otro autor al que se refiere Morodo y del que después nos ocuparemos—; para seguir con Aguado, éste citó a Scheler en buena parte de sus artículos[35] y demostró mayor aprecio por él que por Spengler.

Eduardo Aunós le cita de otro autor que, a su vez, le cita, como ejemplo que justificaba «la observación de Oswaldo Spengler cuando presenta a Francia obsesionada por el ensanchamiento de sus fronteras». El Marqués de Lozoya cita en nota un pasaje de Spengler para poner de relieve que el autor alemán «concede una enorme importancia en su intento de nueva sistematización de la Historia a que los pueblos tengan o no conciencia de su pasado»; y en otra ocasión aporta una cita de Spengler sobre la conciencia que los helenos tenían del Universo. Menor inte-

rés aún tienen las alusiones de Ledesma Miranda, de Miguel Herrero-García, de García de la Herrán, de Maulnier, de José María Pemán y de García Valdecasas[36].

Del mismo modo que Morodo no incluyó a estos autores en la relación de los sujetos a la influencia spengleriana, tampoco debía haberlo hecho con Vázquez Dodero, Sainz Rodríguez y Vegas Latapie.

2. Spengler visto por Maeztu

Por otra parte, aun sin haber leído toda la obra de Maeztu, lo que estoy seguro, Morodo tampoco hizo, parece que Maeztu le tenía cierta admiración, pero sin que influyera en nada fundamental de lo más valioso de su pensamiento, el del segundo Maeztu. Así, para Maeztu, Spengler era «una de sus grandes admiraciones», del que hablaba en las tertulias de *Acción Española*, según el autorizado testimonio de Vegas Latapie. Pero según este mismo autor, en noviembre de 1923, Maeztu había pronunciado una conferencia en Sevilla sobre «La decadencia de Occidente», publicada después en seis folletones por *El Sol*, en la que hizo una crítica adversa del libro del pensador alemán[37]. Por su parte, Gamallo Fierros, que da cuenta de esa conferencia, pronunciada en el teatro Lloréns de Sevilla el 7 de noviembre de 1923, no indica en el extracto que apreciara el libro del autor alemán[38].

Maeztu se ocupó de Spengler en otras ocasiones, pero en todas las que he podido cotejar, no lo hizo ciertamente para elogiarle. Así, en «Spengler y España», aunque indica que Spengler «ocupará una posición considerable en la historia de las ideas» y señala su reconocimiento por la riqueza de los detalles al mantener sus tesis, Maeztu desarrolla la idea de que la historia de España desmiente completamente la idea spengleriana de pueblos jóvenes, viejos y maduros, así como su pesimismo cultural y la tesis central de *La decadencia de Occidente*, porque está en marcha una cultura universal de la que España fue su heraldo. En otro lugar, unos años antes, había rechazado y criticado «la concepción pesimista de la historia de Spengler en su *Decadencia de Occidente*, porque supone que las civilizaciones tienen, como los hombres, la existencia medida y que la nuestra pasó hace tiempo su juventud y madurez y no le queda ahora más vida por delante que la decreciente de los viejos»[39].

Por su parte, Pemartín, para mostrar «el juicio que a Maeztu merece la obra del historiador alemán», aporta la siguiente cita: «El autor de *La decadencia de Occidente* es un escritor prodigioso, el más fecundo en analogías que en estos tiempos hemos conocido. Inmensamente culto, tiene todo lo necesario para ser un gran historiador o un gran filósofo de la Historia, que es una ciencia cuyos contenidos no pueden conocerse bien sino por la comparación con otros análogos... Pero creo que si Spengler hubiera conocido más a fondo la Historia de España no hubiera cometido el error fundamental de *La decadencia de Occidente*... Prescinde Spengler (respecto de aquélla) del motivo fundamental, que es el religioso..., que los hombres que habitaban tierras desconocidas, cuyas rutas andábamos buscando, podían y debían salvarse... Y por ello es falsa la tesis de Spengler de la pluralidad de las culturas. Verdadera hasta entonces, mientras que cada cultura se desarrolló aislada de las otras, desde entonces ha dejado de serlo»[40].

¿Influencia spengleriana en Maeztu? ¿Apología de Spengler en don Ramiro? Que el lector juzgue y califique el rigor del célebre catedrático de Derecho Político.

3. Spengler y Vegas Latapie

Ya hemos visto el alcance de la influencia spengleriana en los artículos publicados en *Acción Española*, en cuanto es posible rastrearla mediante la alusión directa por sus autores. Vamos a verla, ahora, en Eugenio Vegas.

Eugenio Vegas, con la sinceridad y veracidad que caracteriza toda su obra, también la escrita, en el primer volumen de sus *Memorias*, publicado en 1983, confiesa que le «entusiasmó la lectura de *Años decisivos*», recuerda que publicó una recensión en *Acción Española* calificándolo de «verdaderamente sensacional» y que lo citó «en otros muchos artículos, tanto de *La Época* como de *Acción Española*»; y añade: «Todos cuantos nos agrupábamos en torno a la revista utilizamos con frecuencia sus ideas y hasta sus mismas palabras en escritos y discursos». Finalmente, advierte de que «la crítica de la democracia y el igualitarismo hecha por Spengler era, realmente, demoledora» y reproduce algunas frases en tal sentido, advirtiendo previamente de que tales afirmaciones «reforzaron

entonces, con la autoridad del pensador alemán, cuanto nosotros veníamos diciendo»[41].

Eugenio Vegas fue, sin duda, el autor que en *Acción Española* citó a Spengler en más ocasiones. La utilización spengleriana de la crítica a la democracia y al igualitarismo fue permanente en Vegas Latapie para reforzar argumentos que provenían de muy diversas escuelas y que había expuesto con anterioridad. Así, en sus *Escritos políticos*, donde recogió sus editoriales y artículos de *Acción Española*, le cita en cinco ocasiones: para sostener que la democracia es un sistema político incompatible con el orden; que el sufragio universal es perjudicial para las sociedades; que los principios que triunfaron en Francia en 1789 con su Revolución poseen en germen el anarquismo y el bolchevismo; que la democracia y su producto el parlamentarismo es «la anarquía constitucional» y «la República la negación de toda autoridad» y que los gobiernos democráticos han podido subsistir por «los restos de la forma del siglo XVIII» que conservaban[42].

En sus editoriales de *La Época* le cita, al menos, en cuatro ocasiones, en dos editoriales, para indicar, junto a otros autores, que «la idoneidad de la Monarquía para cumplir su fin de gobernar rectamente ha sido reconocida en todos los tiempos» y para ilustrar «el desorden crónico», que Spengler «maravillosamente ha expuesto» con relación al liberalismo, la democracia y el parlamentarismo; para indicar, con la correspondiente cita, que la democracia «recluta sus huestes en esos medios que tan acertadamente ha escrito Spengler»; y que «el dique de protección de las conquistas de la cultura y de la civilización» que son «la Monarquía y la aristocracia», al ser derribados ponen de manifiesto, «como dice Spengler», la facilidad con que la masa puede destruir en breve tiempo lo que se ha construido durante siglos[43].

Posteriormente lo haría para compartir la opinión de Spengler de que «si la plutocracia inglesa dominante no hubiera sido mucho más enérgica que la cobarde corte de Versalles, la revolución habría estallado en Londres antes aún que en París»; para añadir otro autor que también distinguía entre multitud amorfa y nación organizada; para indicar que el bolchevismo procede de la democracia del siglo XIX; y para suscribir que el orden democrático no es otra cosa que la anarquía hecha costumbre[44].

¿Influencia? Vegas cita a Spengler después de haber leído *Años decisivos*, del que dio cuenta en el número de *Acción Española* de septiembre

de 1934[45]; por ello, le menciona en un editorial de *La Época* de 23 de julio de 1934. Mucho antes se había decantado el pensamiento de Eugenio Vegas y lo había expresado con la pluma y la palabra: basta con ver sus artículos de la revista[46]. El resto de los autores, salvo Maeztu, Lozoya y Aguado, por las fechas de los artículos en que se menciona a Spengler, debieron conocerlo por medio de los comentarios de Vegas en las tertulias de la Sociedad Cultural o tras la lectura de su reseña en la revista, pues la mayoría de ellos se refiere sólo a la obra que comentó Vegas.

4. La influencia de otros autores alemanes

Quizá a Morodo le interesaba destacar —más bien inventar, hay que decir— la influencia alemana, mejor dicho, del nazismo[47], puesto que Morodo estudia la influencia de Spengler a la que me he referido, bajo el epígrafe de «*Acción Española* y el fascismo alemán». Si la influencia más importante entre la de los autores alemanes era la de Spengler, y ya hemos visto a lo que ha quedado reducida —rechazo de las tesis y concepciones fundamentales del escritor alemán—, está claro que la influencia del resto del «fascismo alemán» fue nula.

Según Morodo, «el grupo de *Acción Española* recibirá a Spengler, Carl Schmitt, Smend, incluso a Rosenberg y Sauer». Ya hemos visto en qué ha quedado la influencia de Spengler. En cuanto al resto, Rosenberg y Sauer volverán a ser citados al indicar el «elogio a la teoría racista» hecho por González Oliveros, aunque Morodo reconoce que *Acción Española* era opuesta al racismo y al antisemitismo étnico[48].

En efecto, es en un artículo, más bien desafortunado, de González Oliveros, donde aparecen Rosenberg y Sauer, especialmente este último, junto a media docena más de autores, para explicar lo que los científicos alemanes dicen del nazismo. Con todo, con ser un artículo poco claro, es expositivo de lo que se dice en Alemania y no sólo se hacen las reservas que indica Morodo[49], sino que también, expresamente, se dice que la salvedad con la que se pretende evitar el absolutismo de Estado no lo impide de ningún modo, porque al considerar al Estado *medio* para un fin, que es la nación, con ello «los peligros del absolutismo no desaparecen, sino que cambian, simplemente, de signo». El artículo de Murillo, excepcional en la revista, al que alude Morodo como prueba del racismo

de la revista, era, sin duda, ambiguo y poco claro. Todo lo contrario de un estudio anterior de Vallejo Nájera, que omite Morodo, y en el que se indicaba que la esterilización eugénica «representa un atentado al derecho de gentes y a la dignidad humana» y carece de toda base científica[50].

Además, tanto González Oliveros como Murillo sólo escribieron un artículo cada uno, si bien el primero lo hizo en dos entregas. ¿Suficiente para ser representativos del pensamiento de la revista?

4.1. Carl Schmitt en los autores citados por Morodo

Respecto a Carl Schmitt, indica, genéricamente, que «influirá también en algunos de nuestros contrarrevolucionarios»; y al concretar esa «influencia», la reduce a dos autores: «Habrá, sin embargo, una influencia clara en Alfonso García Valdecasas, por su interpretación "moderna" de Donoso Cortés, y en Ruiz del Castillo una utilización muy simplista contra el parlamentarismo y el elogio de los plebiscitos electorales»[51].

4.1.1. Alfonso García Valdecasas. En primer lugar, García Valdecasas no era un hombre en absoluto representativo de *Acción Española*; lo había sido, más bien, de otras actitudes; tan sólo escribió en dos ocasiones y únicamente dos reseñas de libros de menos de dos páginas cada una. ¡Y lo hizo en el número de febrero de 1936! Es decir, de los 88 números que tuvo la revista, nada en los primeros 83. En cuanto a las actividades de la sociedad cultural, ya se aludió a la referencia de Vázquez Dodero en ese mismo número de la revista a una conferencia de García Valdecasas sobre parlamentarismo y democracia. Salvo error por mi parte, nada más. Pero aunque hubiera sido representativo de *Acción Española*, la pretendida influencia schmittiana es inexistente.

Los libros que reseñó fueron el *Rogerio Bacon*, de Andrés Aguirre Respaldiza[52] y el *Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, de Edmund Schramm[53], que es la prueba documental a la que remite Morodo. Ya es rebuscado indagar la influencia de Schmitt en *Acción Española* mediante un autor marginal para la revista, que escribe una reseña de un libro que no ha escrito Schmitt, mediante una alusión a éste por su opinión relativa a otro autor diferente, que es Donoso

Cortés. Pero veamos lo que escribió Valdecasas: «Consigna en el prólogo [Schramm] que el interés por Donoso lo debe a los escritos de Carl Schmitt, que, como se sabe, ha sido el tratadista que ha reivindicado para el pensamiento de Donoso el valer, como expresión las más acabada, radical y consecuente de la filosofía de la contrarrevolución. *Acción Española* se propone dar a conocer en breve al público español algunos de esos trabajos de Schmitt. Ya el año 1930 publicó éste una conferencia en castellano con el título de "Donoso Cortés. Su posición en la Historia de la Filosofía del Estado europeo"»[54].

Decir que esto es influencia de un autor, cuando con ello se quiere decir que su pensamiento tiene trascendencia en las concepciones políticas, que es de lo que habla Morodo, ya no es coger el rábano por las hojas, sino tirar el fruto y las hojas y coger, en su lugar, otra cosa: es tergiversar la historia de las ideas políticas, que es la materia del estudio de Morodo.

4.1.2. Carlos Ruiz del Castillo. En segundo lugar, Ruiz del Castillo. Este autor, Catedrático de Derecho Político en Santiago y en 1933 Vocal del Tribunal de Garantías Constitucionales, aunque más importante en la revista que García Valdecasas, tampoco es representativo de *Acción Española*[55]; y aunque en la nueva Junta Directiva de 1934, de la Sociedad Cultural, fue vicepresidente segundo[56], en la revista sólo escribió en cuatro ocasiones, en sus números 8, 17, 49 y 70. En los tres primeros, ni mención de Schmitt[57]; se cita a Gierke, a Scheler[58], a Croce, a Wells, a Halévy o a Legaz[59], pero ninguno de ellos, según Morodo, ha supuesto influencia alguna —no la indica—, sólo Schmitt. ¡Vaya usted a saber por qué! Realmente, porque ello no permite, con el mínimo espíritu analítico, deducir influencias.

Es a su último artículo publicado en la revista al que Morodo acude como prueba, remitiéndonos a él en nota a pie de página, sin añadir nada a lo que antes hemos reproducido. He aquí lo que escribía Ruiz del Castillo, relativo a Schmitt, al tratar del remedio extraordinario del plebiscito para salir de situaciones de crisis: «Distingue Schmitt a este propósito las "leyes constitucionales", establecidas por el Poder constituyente sobre el supuesto de un desarrollo normal del régimen establecido, y la "Constitución", que no se apoya en leyes anteriores, sino que es la

fuente de ellas. El Poder constituyente subsiste al lado y por encima de la Constitución. "Todo auténtico conflicto constitucional que afecte a las bases mismas de la decisión política de conjunto puede ser decidido tan sólo mediante la voluntad del Poder constituyente mismo". [...] Podrá objetarse que el plebiscito exterioriza una voluntad y que carece de la garantía de traducir un principio en razón. Pero todas las decisiones son actos de voluntad; mandatos, como dice el propio Schmitt, cualquiera que sea el órgano de donde emanen»[60]. A esto se le llama nada menos, como vimos, que «influencia clara». Con igual razón debería haber indicado la «influencia clara» de Laski sobre Ruiz del Castillo, puesto que éste transcribe dos párrafos del profesor socialista inglés; o la de Paul Valéry, del que reproduce una frase; o la de Giorgio del Vecchio, del que cita una opinión; o incluso la de Rousseau, puesto que tras copiar una frase dice que «contiene, mezclada al error del contrato social, una parte de verdad»[61]. En todo el libro, como es natural, no se indica la influencia de Laski o de Valéry o la de Rousseau por el hecho de ser citado o de compartir una idea. Lo de Del Vecchio lo comentaré más adelante, separadamente, pues merece la pena.

¿Por qué, pues, hablar de una influencia clara de Schmitt que es inexistente? Para intentar presentar su ligazón o dependencia, que nunca existió, con un «fascismo alemán».

4.2. Carl Schmitt en los autores omitidos por Morodo

4.2.1. Eugenio Vegas Latapie. Otros autores citaron a Schmitt y a Morodo se le escapó mencionarlos. Alguno de ellos era bien representativo de la revista. En primer lugar, Eugenio Vegas Latapie.

En su estudio contra la democracia, *Romanticismo y democracia*, Vegas le citó en cuatro ocasiones: en primer lugar, en nota a pie de página, para advertir que también Schmitt admite la relación entre el romanticismo y el protestantismo, relación reconocida no sólo por católicos, sino también por protestantes alemanes; en segundo lugar, para indicar que para el jurista alemán, como para otros autores, el romántico no cree en el dogma cristiano del pecado original, lo que proporciona un criterio muy justo para explicar una serie de fenómenos románticos; en tercer lugar, para indicar que Schmitt «habla de las "concepciones disolventes

del romanticismo"», estima que «el individualismo es el verdadero contenido de fondo así del romanticismo como de la revolución» y que «coloca, como es natural, a Rousseau en cabeza del movimiento»; finalmente, para subrayar, con la opinión de Schmitt, que éste comparte el calificativo de sofista aplicado a los escritores románticos[62].

Se comprende que, objetivamente, Morodo no mencionara a Vegas, pues no cabe hablar propiamente de influencia del alemán en el español, cuando éste lo único que hace es presentar sus tesis, ya expuestas anteriormente, con la solvencia de otros autores, entre ellos, en buena medida, liberales o de izquierda, pues junto a Schmitt, figuran Mirkine-Guetzevitch, Kelsen, Nitti o Barthélemy.

Como curiosidad, pues es posterior a los años de *Acción Española*, sin embargo, creo que no carece de interés recordar que en 1952, Eugenio Vegas, con ocasión de la publicación del libro de Carl Schmitt *Interpretación europea de Donoso Cortés*[63], mostraba su discrepancia con la interpretación que Schmitt daba a la cuestión de la dictadura en Donoso[64].

4.2.2. Ramiro de Maeztu. Sin embargo, Morodo no ha indicado que otro autor también se refirió a Schmitt, pero para rechazar tanto la interpretación decisionista que el alemán hacía de Donoso Cortés, como la misma concepción decisionista de Schmitt; y esta vez su autor era uno de los grandes de *Acción Española*: Ramiro de Maeztu. Éste, tras indicar las razones del interés de Schmitt por Donoso, escribe: «Respecto del "decisionismo" de Donoso Cortés habría que advertir que nuestro Valdegamas no es decisionista en el sentido de pensar que la ley, el derecho o la Constitución sean esencialmente actos de voluntad. Donoso cree en la existencia de un orden espiritual que pasa, merced al Cristianismo, del mundo religioso al moral y del moral al político, y su decisionismo no consiste en creer que una decisión define el orden del derecho, sino en suponer que tenemos que decidirnos entre establecer y cumplir el derecho y conculcarlo»[65]. Por eso, para Donoso como para nosotros, escribe Maeztu, el dilema es: «O con la civilización cristiana y contra la revolución, o con la revolución y contra la civilización cristiana». Maeztu indica que es perenne la incertidumbre de la humanidad, la cual ha de optar, personalmente, entre el bien y el mal, y hacerse dueño de su espíritu, que viene de Dios, y alzarse sobre sus instintos y pasiones[66].

4.2.3. Emiliano Aguado. Además, el «Smith» que cita Emiliano Aguado es en realidad Schmitt, por lo que también este colaborador se refirió al jurista alemán, pero para rechazarlo[67]. De este modo se expresaba Aguado: «Así, para justificar jurídicamente la existencia del hitlerismo sitúa Smith como centro de gravedad "una orden" pero ¿qué orden? El contenido no importa; creo que los sucesos de primero de julio darán una adecuada y contundente respuesta a esa aptitud que se esfuerza en ser jurídica sin haber logrado ser humana. La posición contraria la sustenta el anarquismo; podría afirmar su actitud frente a Smith diciendo que toda orden es mala. Creo que estas posiciones —las dos igualmente formalistas, porque lo decisivo es el contenido de esa orden— resbalarán sobre la superficie de algunas cabezas sin clavar sus raíces en el alma de España, porque lo que importa a España en definitiva es la justicia de esa orden; disciplina, sí, pero sobre la base objetiva de la justicia y, si se entiende bien lo que quiero decir, libre»[68].

Salvo una referencia intrascendente de Goicoechea a Schmitt y otra de González Oliveros, no hay más cita del alemán en toda la revista. Más que de «influencia clara» y «utilización», ¿no habría que haber indicado oposición y rechazo de Schmitt? Que el lector juzgue[69].

4.3. Rudolf Smend. Su pretendida influencia en Miguel Herrero-García y en Vicente Gay

Nos falta afrontar al último de los autores alemanes que ejercieron influencia en *Acción Española*: Smend.

He aquí lo que escribió Morodo: «Vicente Gay y Miguel Herrero, por otra parte, acogen con interés a otro jurista alemán, teórico del denominado "Estado integral": Rudolf Smend. Estado integral que fácilmente se conectará con el corporativismo fascista. Tanto Gay como Herrero contraponen la doctrina de Smend a la de Kelsen, en cuanto esta última expresa, desde el formalismo positivista, el liberalismo político. Frente al racionalismo positivista —Estado liberal clásico— se opondrá, así, un Estado "integral", "vitalista", "espiritualista" e "histórico-sociológico"»[70]. No hay ni una sola indicación más, remitiendo al lector con nota a pie de página a un único artículo de Miguel Herrero; entre tanto, la referencia a Gay que el lector espera no aparece por parte alguna.

No obstante, veamos qué hay de realidad en la imputación.

En primer lugar, es preciso indicar que Miguel Herrero-García era el encargado de la crónica cultural, sección fija en cada número, titulada «Actividades culturales», que escribió hasta el número 26. La remisión de Morodo a Herrero es, pues, a una crónica de una conferencia pronunciada por Vicente Gay en la Real Academia de Jurisprudencia. Es Gay el que cita a Smend, por ello la influencia de éste en Herrero, mero cronista, si existía, no cabe saberlo por esta crónica[71].

En cuanto al verdadero protagonista que «acoge con interés a Smend», veamos en qué consistió. Digamos, antes, para situar la cuestión en el núcleo o en la periferia de *Acción Española*, que la colaboración de Vicente Gay, catedrático en Valladolid, fue absolutamente marginal en *Acción Española*; escribió en sólo dos ocasiones: en el número 3 sobre el nacionalismo[72] y en el número 26 sobre la concepción económica del fascismo[73]; en ninguno de ellos se hace referencia a Smend. Además, Gay no era considerado por los hombres de *Acción Española* como un representante del grupo[74]. Lo que, por lo menos, permitiría dudar en atribuir lo escrito por él al grupo o a la línea doctrinal de la revista. Pero es que, además, la demostración de Morodo es absolutamente inconsistente.

En efecto, he aquí lo que escribió Herrero-García, que se refiere a lo que dijo Gay: «Describió el panorama político social de nuestros días, demostrando que el tipo de Estado democrático-liberal, abstractamente construido, no da más de sí; le acompañan la impotencia estatal, el desorden y el estallido de pasiones partidistas, divorciadas del bien común. La nueva orientación es la del Estado integral, concepción que se debe al profesor Rodolfo Smend, gran mentalidad alemana, que inspira al fascismo italiano, al racismo alemán y a gran parte del nacionalismo francés»[75]. ¿Suficiente para establecer una influencia en Gay? Allá los «críticos» que se traguen tal piedra. Igualmente podía haber hablado de la influencia de Jellinek o del interés hacia él, pues también lo cita en esa misma conferencia; o de la influencia de Stuart Mill, al que cita en los dos artículos publicados en la revista. Menos aún cabe atribuir tal influencia a *Acción Española* por una conferencia pronunciada fuera de su sede, en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, por quien era un colaborador bien marginal. ¿Pero para atribuirle el interés a Herrero-García? Pues también, puestos a inventar, ¡qué más da! La interpretación

resulta aún más distorsionada si se tiene en cuenta que, salvo error por mi parte, nadie más se ocupó de Smend en la revista *Acción Española*.

4.4. Victor Cathrein

Casi para finalizar, Morodo cuela como de rondón a otro autor alemán. Así, tras el párrafo dedicado a la influencia de Smend —y que ya reproducimos—, sin solución de continuidad, escribe: «El jesuita Cathrein será, a su vez, utilizado doctrinalmente para apoyar la tesis de la incompatibilidad entre socialismo y catolicismo: la propiedad privada, que niega el socialismo, es considerada en la doctrina cristiana como de derecho natural, sin perjuicio de la "obligación moral", pero "no de justicia" de que "los ricos distribuyan lo superfluo entre los necesitados"»[76]. Sin duda Cathrein era alemán, ¿pero fascista? ¿A qué viene colocarlo en ese epígrafe? Digamos, ya que estamos en plan crítico, que en realidad, tampoco aquí la segunda edición ha mejorado a la primera, a pesar de haber dado una redacción nueva a todo el párrafo. En la primera, el párrafo que hemos transcrito comenzaba así: «Más que como influencia real, *Acción Española* se hace eco del libro del jesuita Cathrein sobre la incompatibilidad entre socialismo y catolicismo [...]»[77]; es decir, se trata de la reseña de un libro[78], por otra parte, plenamente acorde con el catolicismo de la revista.

4.5. Dos autores no alemanes

4.5.1. La supresión del Conde de Keyserling. Finalmente, la mención a la influencia del estonio Keyserling, que figuraba en la primera edición aunque sin apoyo documental, ha desaparecido en la segunda edición. Ciertamente, el conde no ejerció influencia alguna en *Acción Española*, pero cabe preguntar la razón de la supresión. Quizá porque, tras anunciar la influencia de los autores alemanes citados, se decía: «En menor medida, Keyserling que, aunque no alemán y no estrictamente fascista, vivió dentro de su contexto cultural»[79]. Parece que en la nueva edición sólo podían quedar las «influencias» presentadas con tufo a fascistas, por lo que Keyserling, a pesar de ser citado por algún colaborador —no he

contabilizado si más que Schmitt, pero más que Smend—, y haber dado cuenta la revista de sus conferencias[80], desapareció en la nueva edición.

Realmente, es muy difícil que en tan pocos párrafos, que no páginas, se puedan cometer más errores. Tesis doctorales con menores fallos e inexactitudes no han prosperado. Al catedrático, en cambio, parece que todo le está permitido; deberían establecerse exámenes periódicos, aunque ¿se atrevería alguien a suspenderle? Con todo, aún hay más, y eso que no me he fijado más que en escasísimas páginas de las 227 de su segunda edición. Sería necesario un libro mucho más voluminoso que el suyo —por la necesidad de presentar al lector documentalmente las pruebas— para desvanecer todos los errores que contiene[81].

4.5.2. El caso Del Vecchio. El profesor italiano Giorgio del Vecchio merece especial atención. Tampoco en este caso se dice toda la verdad. En efecto, he aquí todo lo que escribe Morodo relativo a la influencia del filósofo del derecho en *Acción Española*: «La colaboración de Giorgio del Vecchio es, sin duda, la más interesante y conflictiva o, al menos, teóricamente, debería ser conflictiva, de todas las aportaciones italianas. Del Vecchio que, durante el franquismo, seguirá ejerciendo una de las más directas influencias entre los juristas conservadores españoles, defiende el fascismo como teoría de la modernidad "revolucionaria", como un movimiento netamente "anti-revolucionario" y, en definitiva, como la culminación operativa del derecho natural católico. Iusnaturalismo católico y fascismo coinciden para Del Vecchio. En otras palabras: el fascismo en cuanto negación del positivismo liberal y del marxismo será también su superación. El rechazo del medievalismo jurídico, de las tesis contrarrevolucionarias francesas, será bastante explícito. Pero, por otra parte, Del Vecchio ni polemiza, ni se refiere expresamente al grupo de *Acción Española* y, a su vez, éstos, con su táctica de integración de amigos objetivos, pasarán por alto las discrepancias teóricas»[82].

Del Vecchio publicó en *Acción Española* ese único artículo, que iba precedido por una nota elogiosa de Mariano Puigdollers[83], catedrático de Elementos de Derecho Natural de la Universidad de Valencia y al que, probablemente, se debe la traducción y la iniciativa de la publicación. Con todo, a la dirección de la revista no le debió parecer muy correcto el iusnaturalismo del italiano[84]. En toda la revista, salvo error por mi parte,

no fue mencionado más que por González Oliveros[85]. En tres números consecutivos se publicó un estudio del religioso Pelayo de Zamayón —extractado por él mismo de su tesis doctoral presentada en la Universidad Gregoriana para la obtención del grado de doctor en Filosofía—, destinado, exclusivamente, a rebatir a Del Vecchio e indicar la insuficiencia del fundamento de su presunto iusnaturalismo. Su título, «El primer fundamento del Derecho» y su subtítulo «(Refutación de la teoría de Giorgio del Vecchio)», no dejan lugar a duda alguna[86].

En breve repaso, cabe indicar que Zamayón rechaza su concepción causal de la naturaleza humana y critica su neokantiana teoría del conocimiento que Del Vecchio aplica a su manera, que le lleva a postular y defender una errónea concepción de la ley de la causalidad; en el plano deontológico le acusa de proponer un monismo subjetivista y un determinismo falso y contradictorio; rechaza, también, su concepción teleológica de la naturaleza, el situar el origen del derecho en una abstracción del «yo», que origina una norma suprema, así como sus derivados: que tal ley nace de la esencia del hombre, que su fuerza obligatoria proviene del sentimiento del sujeto, se promulga por la conciencia y sólo tiene sanción interior. En la tercera parte, se ocupa sobre todo de señalar que el sistema de Del Vecchio es insostenible y de destacar que su concepción del derecho natural es «ideal», por lo que admite el «derecho injusto». Unos pocos juicios, finalmente, serán suficientes para dar cuenta de la realidad del rechazo de Del Vecchio frente a la influencia predicada por Morodo. Afirma Zamayón que la teoría de Del Vecchio «es totalmente contraria a la doctrina católica y tradicional del Derecho Natural» y que su teoría «no sólo es falsa, sino contradictoria»; señala «la contradicción fundamental [...] latente en todo el sistema». Y concluye Zamayón: «Del Vecchio pretende con su acusación hacer recaer sobre Santo Tomás el vicio en que él mismo incurre con la mayoría de los secuaces del método kantiano, los cuales, cuando necesitan para sus sistemas filosóficos algún elemento y carecen de razones para demostrarlo, acuden al recurso de los postulados *a priori*; medida fácil, pero cuyo resultado es, después de todo, fundar sistemas sobre afirmaciones gratuitas, no sobre principios racionales»[87].

No entraré en las razones del agudo crítico del italiano, pues no es ese el objeto de este artículo[88]; pero lo que los estudiantes de Derecho de los años 1968-72, al menos algunos de la Universidad Complutense de

Madrid, no ignorábamos, al profesor Morodo ni siquiera le llama la atención para consignar que, durante tres números de la revista se dedicaron 63 páginas para refutar a un autor del que anteriormente se había publicado un artículo de trece páginas. Más que de influencia de Del Vecchio hubo rechazo, o al menos «refutación», y lo intelectualmente honesto hubiera sido decirlo[89]. Morodo lo ignoró o lo ocultó: el lector es libre de elegir la hipótesis que más le plazca.

5. UN DEBATE DE FONDO: *ACCIÓN ESPAÑOLA* Y LOS ORÍGENES DEL «FRANQUISMO»

5.1. Una cuestión debatida: Fernández de la Cigoña y Fernández de la Mora

Para concluir, voy a referirme a dos comentarios de entre los que suscitó el libro de Morodo.

El libro recibió la crítica de Francisco José Fernández de la Cigoña y de Gonzalo Fernández de la Mora. La de aquél respecto a su primera edición y la de éste con relación a la segunda edición. Sin embargo, siendo las dos críticas y coincidentes en cuestiones esenciales —por ejemplo, para ambos en absoluto se trató de «fascismo»[90]— fueron contrapuestas entre sí respecto a la tesis, ya enunciada en el título: «orígenes ideológicos del franquismo».

Para Fernández de la Cigoña, «la discrepancia fundamental con la tesis de Morodo», proviene de que *Acción Española* fue, sí, en cierto sentido, origen del alzamiento del 18 de julio de 1936, pero no del franquismo que vino después, que fue otra cosa, a pesar de que «recogió ideas y, sobre todo, personas de *Acción Española* [...]: *Acción Española* quería una monarquía hereditaria y efectiva como cúspide del sistema político. Franco instauró una monarquía teórica en la que el titular tardó muchos años en determinarse. [...] Esa monarquía natural que el Caudillo ejerció estaba muy lejos de la que postulaba *Acción Española*. Y la monarquía que efectivamente le sucedió, lo mismo. [...] Tampoco tenían nada que ver con los principios y estilos de *Acción Española* los modelos nazifascistas que se impusieron en los primeros años del franquismo. [...] El ortodoxo catolicismo de *Acción Española* tampoco inspiró las posturas

totalitarias respecto a la Iglesia de esos primeros tiempos, nacidos de las mismas fuentes nazifascistas. [...] No fue, asimismo, consecuencia doctrinal de *Acción Española* el centralismo que se impuso a todas las regiones españolas desde la capital de la nación. [...] Ni la falsificación corporativa que hizo de municipios y sindicatos una sucursal del poder»[91].

Para Fernández de la Mora, en cambio, *Acción Española* fue plenamente el origen ideológico del régimen posterior al alzamiento: el franquismo estableció los principios políticos que *Acción Española* defendía[92]. Así, escribe: «su tesis central [...] a mí me parece muy certera»; aunque por discrepar del término franquismo, inexistente «en la historia patria de las ideas politicas», la matiza en el sentido de que *Acción Española* «está en el origen doctrinal del Estado del 18 de julio», porque «las instituciones se van configurando con arreglo al esquema de *Acción Española*: confesionalidad católica, representación orgánica y monarquía»[93].

Ambos autores discrepaban y concordaban con la tesis central del libro por sus respectivos enfoques del régimen de Franco, en el caso de Fernández de la Mora, por todos conocido, y no porque estuviera fundamentada en el libro.

5.2. Las «pruebas» de Morodo

5.2.1. La intervención de *Acción Española* en el mando único. Y es que la tesis del libro de Morodo ni siquiera está mínimamente contrastada, puesto que no se estudia, ni poco ni mucho, «el franquismo». Es decir, en absoluto se analiza si el nuevo régimen puso en práctica el ideario político de *Acción Española* —tesis de Fernández de la Mora— o si, por el contrario, lo falsificó —tesis de Fernández de la Cigoña—. Para poder sustentar su tesis, el autor no podía haberse limitado a «estudiar» *Acción Española*; era preciso, al menos, haber comparado lo que allí se defendía y proponía, con lo que vino después. Y el libro está ayuno de ese tipo de referencias o comparaciones.

En efecto, tan sólo se trata mínimamente en lo que el autor titula «*Acción Española* en la construcción del "Estado Nuevo"», despachando la cuestión en siete páginas[94], y en las últimas partes de los epígrafes finales de los tres capítulos de la segunda parte: «El deslizamiento del catolicismo tradicional al fascismo católico», «De la monarquía tradicional

al caudillaje fascista» y «La disolución del Estado tradicional en el Nuevo Estado»[95].

En un texto nada claro, contradictorio, resulta, según el propio relato de Morodo, que «el "mando único", a nivel político, establecido en la persona de Franco», fue auspiciado por los hombres de *Acción Española*[96], aunque fue obra de Serrano Suñer, que fue «hombre clave en el proceso de institucionalización del "caudillaje" franquista»[97]. La afirmación relativa a los hombres de *Acción Española* es radicalmente errónea[98]. En cuanto a Serrano Suñer, se dice, quizá para que la confusión sea aún mayor, «colaborador en los tiempos republicanos en las actividades de *Acción Española*»[99], lo que es completamente inexacto, salvo que se quiera considerar colaboración acudir a alguna comida o a alguna conferencia[100]; Serrano fue, desde el principio, el mayor enemigo que tuvo *Acción Española* con el nuevo régimen, pues «se oponía implacablemente a la reaparición de *Acción Española*»[101]; en cambio, aparecía, durante la guerra, *Vértice*, *Jerarquía* y en 1940, *Escorial*[102] con el respaldo de Serrano Suñer[103]; aunque Serrano haya dicho en sus *Memorias* de 1977 que en 1938 era monárquico —lo que no es lo mismo que ser de *Acción Española*—, hay muchas y buenas razones para para dudar de ello[104]. Respecto a Kindelán, la invención histórica es grotesca. Así, dice Morodo: «El grupo de *Acción Española*, a través especialmente de Kindelán, dará su apoyo a la elevación de Franco a la "Jefatura del Gobierno del Estado"»[105]. Morodo se inventa esa relación de los hombres de *Acción Española* con Kindelán[106]. Que Kindelán fuera monárquico, no significa que representara a *Acción Española*. Para Morodo, el grupo de *Acción Española* apoyará tanto la designación de Franco como Jefe del Gobierno, como el Decreto de Unificación bajo la jefatura de Franco. Su tesis, por otra parte, es contradictoria con su reconocimiento previo de que el «proceso constituyente» fue «frustrado en parte para el grupo de *Acción Española* —al menos, en su finalidad restauradora de la monarquía—»[107]. No sólo en eso, sino en mucho más, como hemos visto que indicaba Fernández de la Cigoña y puede leerse en las respectivas *memorias* de Valdeiglesias y de Vegas, ya citadas.

5.2.2. El supuesto deslizamiento doctrinal de *Acción Española*. Sin embargo, el error del punto anterior, en cuanto a la intervención del grupo

de *Acción Española* en la designación de Franco para la jefatura del Estado y la posterior unificación, podría ser disculpado, puesto que Morodo no es historiador y para tal cuestión acudió a diversos historiadores, como indica en la correspondiente nota[108]. No cabe decir lo mismo de su análisis de las ideas de *Acción Española*, donde debería haber abordado la cuestión con el bagaje propio de su especialidad, como cultivador de ciencias políticas que se adentra en el terreno de la historia de las ideas políticas.

Para comprobarlo, veamos ahora los argumentos empleados para demostrar el deslizamiento de *Acción Española* desde una monarquía católica tradicional al fascismo del Nuevo Estado. Hemos dejado constancia, poco más arriba en las notas correspondientes, de las páginas que Morodo dedica a la cuestión. La prueba de todo ello la encuentra y, por tanto la extrae, del libro de Pemartín, *¿Qué es "Lo Nuevo"?*, publicado en 1938[109].

Es poco riguroso atribuir a una revista, a un grupo de hombres empeñados en un ideal, que ha dejado de existir como tal desde el alzamiento de julio, lo que meses o dos años más tarde hace uno de ellos. La prueba de Morodo sólo prueba que, de producirse ese deslizamiento, se produjo en Pemartín, nada más.

Sobre todo, y es enojoso recordarlo, pero es necesario, porque parte de los escritores de *Acción Española*, entre ellos algunos de los más importantes, ya no podían decir ni hacer nada porque habían sido asesinados por la República y el bando de la «legalidad»: Calvo Sotelo, Maeztu, Pradera; pero también García Villada, S. J, el General García de la Herrán, Javier Reina (pseudónimo de Emilio Ruiz Muñoz, que también usaba el de «Fabio»)[110], el padre Vélez, O.S.A., Francisco Valdés[111], el padre Rafael Alcocer, O.S.B., Antonio Bermúdez Cañete, Álvaro Alcalá Galiano, Federico Santander, Manuel Bueno y algunos más.

Es, pues, desinformador, decir simplemente como ha hecho Morodo: «Algunos de sus hombres más cualificados morirán al principio de la guerra (Sanjurjo, Calvo Sotelo Maeztu, Pradera)»[112]. Salvo Sanjurjo, fallecido en accidente de aviación, los tres citados por Morodo, Calvo Sotelo, Maeztu y Pradera, no murieron simplemente, fueron asesinados; y lo fueron por representantes legales de un Gobierno que decía de sí mismo que era legítimo o con su complicidad.

Además, otros estaban en el frente, donde algunos morirían —como Francisco Gómez del Campillo, Carlos Miralles, Juan Barja de

Quiroga, José Bertrán y Güel— y muchos otros habían quedado en la zona roja[113]. Como más representativo de la revista y del grupo, sólo quedaba Eugenio Vegas. Más normal hubiera sido acudir a éste antes que a Pemartín para probar si su tesis era sostenible, pues Morodo no ignora, porque la recoge, la posición de Vegas, tal como veremos. Y tampoco es riguroso olvidar o silenciar que el nuevo régimen no concedía permiso para continuar la publicación de la revista. Eugenio Vegas, el artífice real de *Acción Española*, se debatía desesperanzado, intentando conseguir la plasmación de lo que había defendido la revista sin claudicar en los principios, y desencantado, marchaba al frente de incógnito, de soldado raso o de legionario, pues su condición de Capitán del Cuerpo Jurídico Militar no se lo permitía. Según su testimonio, no cabía hacer otra cosa[114].

Veamos cómo prueba Morodo sus tesis:

a) *La tesis*: «El deslizamiento del catolicismo tradicional al fascismo católico»; *la prueba*: «La expresión más rotunda de la transformación del catolicismo tradicional en fascismo católico se encuentra, sin duda, en José Pemartín»[115].

Desde ahí hasta el final del epígrafe, sólo citas de este autor. No voy a discutir si en su análisis de la obra de Pemartín *¿Qué es «Lo Nuevo»?* tiene razón Morodo[116]. Donde no la tiene, desde luego, es en extender tal autoría y tales ideas a *Acción Española*.

b) *La tesis*: «De la monarquía tradicional al caudillaje fascista»; *la prueba*: «De todos los colaboradores del grupo de *Acción Española*, Pemartín sintetizará, muy nítidamente, el tránsito ideológico, y su justificación, de la monarquía tradicional al caudillaje totalitario»[117].

Desde ahí hasta el final del epígrafe, sólo citas de Pemartín, salvo una de Vegas[118], a la que luego aludiremos más ampliamente; toda la prueba se extrae de *¿Qué es «Lo Nuevo»?* En esa cita de Vegas, Morodo reconoce, y lo dice, que Vegas disentía desde su ortodoxia. ¿Por qué tomar de los dos autores al menos representativo de las ideas de *Acción Española*?

c) *La tesis*: «La disolución del Estado tradicional en el Nuevo Estado»; *la prueba*: «A diferencia de la casi totalidad del grupo de *Acción Española*, más interesado en temas políticos, Pemartín dedica cuatro extensos capítulos de su libro citado, "¿Qué es lo Nuevo?", a los temas sociales y económicos»[119].

Desde ahí hasta el final del epígrafe sólo citas de Pemartín, salvo una de Arauz de Robles para situar el contexto de una de las tesis de Pemartín.

¿Qué ha probado, pues, Morodo? En el mejor de los casos, sólo lo que Pemartín escribió dos años más tarde de la desaparición de *Acción Española*[120].

5.2.3. La preterición de Vegas ante Pemartín hecha por Morodo. Pero es que, además, Vegas, y a ello alude Morodo aunque de forma incompleta, no sólo «desde una disidencia ortodoxa e impotente»[121], se enfrentaba, como podía, a lo que disonaba con los ideales defendidos desde *Acción Española*. En ese mismo artículo citado por Morodo, Eugenio Vegas también advertía con toda claridad: «[...] También aquí triunfamos de Napoleón en aquella memorable guerra iniciada el 2 de mayo de 1808 por unos artilleros que supieron desacatar al poder constituido y un pueblo que, en guerra santa, se lanzó contra el francés por extranjero; por impío y regicida también. Pero, mientras los buenos patriotas luchaban y morían combatiendo a las huestes napoleónicas, en Cádiz, a recaudo de las balas, unos cuantos españoles imbuidos de la ideología sustentada por los ejércitos enemigos iban fraguando unas leyes contrarias a los principios del derecho público cristiano y a nuestras saludables tradiciones. Pemán se lo ha hecho decir garbosamente al *Filósofo Rancio*: "Y que aprenda España entera / de la pobre *Piconera*, / cómo van el mismo centro / royendo de su madera / los enemigos de dentro, / cuando se van los de fuera. / Mientras que el pueblo se engaña / con ese engaño marcial / de la guerra y de la hazaña, / le está royendo la entraña / una traición criminal... / ¡La Lola murió del mal / de que está muriendo España!". Haríamos mal en olvidar la tremenda lección [...]»[122].

Eugenio Vegas, en marzo de 1937, apuntaba directamente al, a su juicio, deslizamiento hacia unas ideas que se estaban introduciendo —por mimetismo con Alemania, quizás—, que no eran las que había defendido *Acción Española* por «contrarias a los principios del derecho público cristiano y a nuestras saludables tradiciones». La alusión a lo que estaba pasando, mediante un verso de Pemán, no podía ser más clara: nada menos que «una traición criminal». Y para rematarlo, apostillaba: «Haríamos mal en olvidar la tremenda lección».

Por si no fuera suficiente, en la página anterior del mismo artículo, escribía: «Es necesario que, al igual que ayer orillando los preceptos de leyes de excepción y desafiando persecuciones y cárceles hacíamos oír la Verdad política, hoy, sobre el eco vibrante de las victorias ganadas, se alce también nuestra voz que repita aún una vez que, sin una doctrina cierta, todos los sacrificios, lágrimas y ruinas pueden ser estériles. La paz y el progreso, como la guerra y la anarquía, se fraguan en la región de las ideas. Las falsas doctrinas propaladas en el siglo XVIII han dado con nosotros en la tragedia presente. De nada sirven el patriotismo y la buena voluntad de un gobernante, aunque sea un dictador, si desconoce la Verdad política a cuyo dictado es preciso gobernar»[123].

Se reclamaba la reaparición de la revista *Acción Española* y se decía al gobernante, incluso dictador, que si carecía de doctrina sería estéril, poniendo en guardia al lector sobre lo que podría ocurrir.

¿Por qué Morodo relegó a Vegas por Pemartín? Como quiera que fuera, no cabe negar que se hizo contra los principios de la crítica y del análisis objetivo de los datos. Sobre todo cuando el hombre más representativo de *Acción Española* que quedaba con vida era Vegas Latapie, como reconocieron sus correligionarios[124] y puede verse en algunos autores e historiadores[125]; cuestión que, desde luego, no admite duda una vez que habían sido eliminados Calvo Sotelo, Maeztu y Pradera. La elección es todavía más inexplicable si se tiene en cuenta que Morodo indica que Vegas fue, no sólo «el animador entusiasta», sino más aun, el «artífice» de *Acción Española* [126].

Por otra parte, si Morodo hubiera acudido a autores como Conde, Legaz, Beneyto, Laín, del Valle o Arrese, entre otros[127], teorizadores auténticos e inmediatos de lo que se estableció o partícipes del nuevo poder, habría podido percibir las diferencias con *Acción Española* e, incluso, con el libro de Pemartín[128].

6. Un fraude para los lectores

En fin, para terminar este artículo escrito *cum studio et cum ira*, quiero señalar que los dos críticos, Fernández de la Cigoña y Fernández de la Mora, calificaban con gran magnanimidad al libro, si bien en el primero más matizada. Para Fernández de la Cigoña, a pesar de señalar

algunos errores de bulto, era un libro interesante aunque «escrito con parcialidad pero también con cierta mesura»[129]; para Fernández de la Mora se trata de un «libro documentado, formalmente correcto, iluminador en su tesis capital y donde el talante universitario domina sobre la tentación politizadora»[130]. Con menor liberalidad, pero no con menor libertad, como se ha visto, no puedo compartir esos juicios valorativos[131].

Con razón Fernández de la Mora indicaba que Spengler no fue aprovechado por los tradicionalistas; por católicos no podían acoger el pensamiento del alemán. Un converso que le conocía bien, lo expresó con claridad. Había traducido *La decadencia de Occidente*, pero en el último Garcia Morente, después de su conversión, en el año 1942, encontramos graves críticas a Spengler por su concepción de la historia y la cultura[132] y por negar el supuesto básico de la unidad de la humanidad[133]. Tampoco hay que olvidar que Spengler había sido introducido en España por Ortega, para la «Biblioteca de Ideas del siglo XX»; colaboró en su traducción y la prologó[134].

Como he dicho, buena parte de este estudio ha sido realizado con ira. No ira personal contra el profesor Morodo, al que no conozco, sino contra este modo de escribir. Cuando el lector acude a un libro quiere ilustrarse y disfrutar con el trabajo del autor. Disfrutar con su lectura y aprender. Para ello el lector tiene que poder presumir la honestidad intelectual de la investigación, que no se le oculta nada; que se presentan las cosas como son, como ocurrieron. Cuando no sucede esto se estafa al lector; en lugar de ilustrarle se le engaña: motivo más que suficiente para enojarse. Eso me ha pasado.

OTRA LECTURA
DE LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA

I. La Segunda República

1. Los prolegómenos del alzamiento

El 17 de julio de 1936, el Ejército español de guarnición en Marruecos se alzó contra el Gobierno de la República. En los días sucesivos la sublevación se extendió por la península, en lo que debía haber sido un golpe de Estado del Ejército. Cuatro días después, el 21 de julio, la sublevación ha fracasado al triunfar tan sólo en parte del territorio peninsular. Al no deponer los alzados las armas, y no resignar el poder el gobierno en sus manos, España quedó dividida en dos zonas, y lo que debía de haber sido un golpe de Estado se convirtió en una guerra civil que concluyó el 1 de abril de 1939.

¿Qué había pasado en España para llegar a esa situación? Para comprenderlo es necesario, al menos, remontarnos al nacimiento de la Segunda República española que feneció, definitivamente, en julio de 1936.

El 12 de abril de 1931 se celebraron unas elecciones municipales, en las que no se disputaba la forma de gobierno, ni se trató, siquiera,

de unas elecciones legislativas, en las que, a pesar de que los monárquicos fueron derrotados en 41 de las 50 capitales de provincia, la victoria correspondió a las candidaturas monárquicas. Abandonado por sus partidarios, presionado por el comité revolucionario, el rey abandonó el poder y emprendió el camino del exilio y se proclamó la República el 14 de abril.

A pesar de tan anómalo comienzo, jurídicamente ilegal e ilegítimo, pues no fue un plebiscito lo que trajo la República, sino el abandono del poder por el monarca, es lo cierto que fue aceptada (por muchos con alborozo, por otros con menor agrado y en algunos sin ningún agrado) por la mayor parte del pueblo español. La monarquía había desaparecido sin que nadie la defendiera. Y aunque tal aceptación, originariamente, lo fuera en las derechas como un hecho consumado —salvo el pequeño grupo de monárquicos alfonsinos, los carlistas y tradicionalistas, muy minoritarios—, la mayoría terminaron asumiéndola plenamente.

También la jerarquía eclesiástica aceptó la República. Aunque la Iglesia no dio ninguna instrucción similar a la que había ordenado anteriormente para Francia en 1892 a favor del *ralliement*, desde el inicio de la República, con el Gobierno provisional, la recibió con la mejor disposición, esperando que no fuese sectaria y que procurase el bien común, como, siguiendo instrucciones de Roma a los obispos de España[1], lo expresó el entonces obispo de Tarazona, Isidro Gomá[2]. Si el Episcopado tenía temores, no los manifestó[3]. Solamente después de la aparición de la violencia contra ella[4] y de la sectaria legislación persecutoria, protestó duramente, aunque sin dejar de predicar la sumisión a los poderes de hecho. Incluso el cardenal Segura, que poco después sería expulsado de España, aunque alabó al rey y a la monarquía, predicó el sometimiento[5], extremo silenciado por el gran historiador que fue Tuñón de Lara[6], al referirse a este mensaje como «una violenta pastoral», «que parecía una declaración de guerra»[7]. El episcopado indicó el deber de conciencia de respetar y obedecer a las autoridades constituidas y la obligación de cooperación al bien común y al mantenimiento del orden social[8].

Los representantes de la parte muy mayoritaria de la derecha católica pasaron en poco tiempo de sostener la accidentalidad de las formas de gobierno y el acatamiento —postura legítima en un régimen que de

fienda las libertades y los derechos—, a la adhesión a la República. Las dos personas más representativas e importantes en esta cuestión fueron el entonces seglar y demócrata cristiano, Ángel Herrera, que era director del periódico madrileño *El Debate*, y el dirigente de la CEDA [Confederación Española de Derechas Autónomas], José María Gil Robles. Tras las elecciones de 1933 quedaban vinculados a la forma republicana, desligándose definitivamente de los monárquicos[9]. Sin embargo, a los ojos de la izquierda, continuaron siendo «sospechosos»[10].

Y es que desde el principio la República se identificó a sí misma con la izquierda. Comellas indicó dos identificaciones nefastas que, a la postre, contribuyeron de forma considerable a que la República fuera inviable y, como consecuencia, precipitaron la guerra civil. Esas identificaciones partidistas excluía de la decisión política a quienes no las compartieran. La primera de ellas fue confundir República y democracia, de modo que los monárquicos eran perseguidos, como lo eran quienes resultaban sospechosos, aunque no hicieran manifestación o actividad contra la República. La segunda, que me parece mucho más importante y de consecuencias mucho más graves, la identificación de la República con la izquierda. Complejo de inferioridad, temor, oportunismo o cualesquiera que fueran las razones, lo cierto es que hasta las elecciones de 1933, tal como indica Comellas, no había otra forma de ser republicano más que siendo de izquierdas o manifestándose como tal[11]. Y la izquierda era una izquierda radicalizada, anticatólica, en parte masónica, en parte marxista, en parte anarquista y hasta con ribetes bolchevizantes. El punto de unión más fuerte entre todas las izquierdas, quizás el único, fue su hostilidad enfermiza a la Iglesia y a la religión[12]. Parecía que estaba en vigor la consigna de unión de la Tercera República francesa lanzada por Gambetta: ¡el clericalismo, he ahí el enemigo!

Esto motivó, por una parte, una política gubernamental de izquierdas y, por otra, que cuando la derecha gane las elecciones en 1933, se le niegue la participación en el gobierno bajo sospecha de infidelidad. Y que cuando entre en el gobierno con los de Lerroux —contando con la minoría parlamentaria más mayoritaria, que doblaba al PSOE— se desencadene la revolución de octubre de 1934; y que, posteriormente, en febrero de 1936, se desaten todo género de arbitrariedades, de ilegalidades y de violencias.

En definitiva, a la derecha y a los católicos se les negó el derecho a la participación[13]; su papel se reducía a soportar lo que la izquierda decidía. Cualquier cambio que aquella hiciera o pretendiera hacer —de acuerdo con la legalidad— inmediatamente provocaba la protesta y la amenaza desde la izquierda. No se trataba, pues, de un régimen que admitiera la discrepancia dentro de la legalidad, y por tanto, que aceptara y actuara de acuerdo con las reglas de juego (democráticas) que había proclamado. Existía lo que Payne[14] califica de sentido patrimonial de la República que se atribuía a sí misma la izquierda republicana auxiliada por los socialistas. A este defecto sustancial ha de añadirse un mal que se convirtió en endémico: el caos, la anarquía, el desorden, la violencia.

2. Los acontecimientos de 1931 a 1936

Algunos hechos servirán de ilustración. No había transcurrido un mes desde que se había establecido la República, cuando se produjo la quema de conventos en toda España, con la tolerancia rayana en la connivencia de las autoridades republicanas, pues el Gobierno, con la opinión en contra de Maura, ministro de Gobernación, se negó a actuar. El 11 de mayo comenzó en Madrid la quema de edificios religiosos[15], seguida por los saqueos e incendios en las ciudades de Sevilla, Málaga, Cádiz, Valencia, Alicante, Murcia y Granada. En dos días, ante la pasividad de las autoridades, casi cien templos y edificios religiosos fueron saqueados y perecieron en llamas. El 17 de mayo fue expulsado el obispo de Vitoria, Múgica, y el 14 de junio el cardenal Segura, arzobispo primado de Toledo, comprometido por unos documentos sobre la venta de bienes eclesiásticos que, legalmente, supondrían una evasión de capitales.

Pero si ante estos hechos se adujera que el reciente cambio político había cogido desprevenido al gobierno, los artículos 26[16] y 27 de la Constitución del 9 de diciembre de 1931, sobre todo el 26, absolutamente contrario a la Iglesia, a las órdenes religiosas y a los derechos de los católicos, fue la prueba indiscutible de su sectarismo. Esto le permitió al Jefe del Gobierno, Azaña, proclamar que España había dejado de ser católica.

La expulsión de los jesuitas, la Ley de confesiones y congregaciones religiosas[17], la prohibición de procesiones en algunos lugares, la usurpación de los bienes de la Iglesia, la prohibición de la enseñanza a las órdenes religiosas, son muestra de una legislación anticatólica que motivó su condena tajante por el Papa Pío XI en la encíclica *Dilectissima nobis* del 3 de junio de 1933. Como subrayó Fernández de la Cigoña, no tuvo paz la Iglesia durante la República. A pesar de todo, no han faltado historiadores que contra la verdad más elemental sostienen lo que afirmaba Tamames, que «la Iglesia podía haber adoptado una postura de concordia con el nuevo régimen, pero no lo hizo», imputándole la responsabilidad del «problema religioso»[18].

El radicalismo de la República, es decir, de quienes se tenían por sus únicos representantes autorizados (republicanos de izquierda, socialistas, anarquistas y comunistas), su extremismo, fue su rasgo dominante y una de sus características más importantes, que, a la postre, la harían inviable. El republicano Ortega y Gasset, que el 15 de septiembre de 1930 había escrito *delenda est monarchia*, el 9 de septiembre de 1931 exclamaba su no menos famoso «¡no es esto, no es esto!», frente a la violencia y a la arbitrariedad partidista (de izquierda) que se estaba instalando en España con la intención de aplastar al oponente político[19].

Tras dos años de política de izquierdas (desde el 14 de abril de 1931 al 19 de noviembre de 1933), caracterizada por la entrada en vigor de la Ley de Defensa de la República (del 30 de octubre de 1931, que estuvo en vigor hasta 1933 y que suspendía las garantías constitucionales), por la persecución a los monárquicos, por una actuación absolutamente sectaria contra la Iglesia y todo lo que tenía significado católico, las alteraciones frecuentes del orden público, los conatos de insurrección anarquista, la reforma militar bajo el argumento de la eficacia, los problemas regionales, las huelgas frecuentes, la depauperación económica, el 19 de noviembre de 1933 ganaron las elecciones las llamadas derechas, con 115 diputados de la CEDA y 104 de los radicales de Lerroux que representaba el centro. El partido de la izquierda más votado, el partido socialista, obtuvo 58 diputados[20].

Pero a pesar de esta victoria, la derecha (no monárquica) no entró a formar parte del Gobierno hasta el 4 de octubre del año siguiente. Desde noviembre de 1933 hasta diciembre de 1935, se desarrolla un

segundo bienio de Gobierno en el que tampoco se vivió en un clima de cooperación social y política con unas condiciones mínimas para la paz social. Y si bien algunas cosas mejoraron —como las relaciones con la Iglesia, el cese de las medidas anticatólicas, la actitud hacia el ejército, el orden público—, otras acentuaron su conflictividad, como las huelgas organizadas en un auténtico movimiento de presión política revolucionaria o la tensión regionalista (separatista). Pero especialmente las cosas no pudieron mejorar más por la amenaza permanente de una izquierda cada vez más radicalizada ante la posibilidad de la entrada en el Gobierno de la derecha no monárquica, es decir, la derecha católica que era la CEDA, actitud en la que destacaron los dos jefes socialistas, Prieto y Largo Caballero, y sus órganos de expresión. como *El socialista*, que amenazaba, incitándola, con la revolución.

Al día siguiente de la entrada en el Gobierno de tres ministros de la CEDA se decreta por el sindicato socialista la huelga general revolucionaria en toda España, en la que, en general, «los trabajadores» no siguieron a sus teóricos líderes. La revolución estalla en Cataluña y en Asturias, y aunque fracasa en Cataluña, durante catorce días triunfa en Asturias, cometiéndose en esta provincia toda clase de asesinatos, saqueos y destrucciones y que, finalmente, sería reducida por el Ejército el día 18 de octubre[21]. Se trató de una auténtica revolución contra la República, preparada durante meses, provocada y dirigida por antiguos ministros del primer bienio, muy especialmente por los socialistas, con su líder Largo Caballero, que controlaba el partido, al frente. Salvador de Madariaga escribió lo que puede considerarse un epitafio moral, jurídico y político: «Con la rebelión de 1934 la izquierda perdió hasta la sombra de autoridad moral para condenar la rebelión de 1936»[22].

3. 1936

En febrero de 1936 se convocan nuevas elecciones, cuyo resultado, por el número de sufragios, produce un virtual empate entre las izquierdas y las derechas, aunque en el número de escaños, la izquierda derrotó ampliamente a la derecha debido al sistema electoral. La izquierda había formado el Frente Popular, una coalición republicana

marxista, en la que la escasa fuerza de los republicanos de izquierda no podría impedir el desbordamiento del poder socialista y anarquista.

Efectuadas las elecciones, el Gobierno permitió los abusos de los agitadores y los violentos del Frente Popular antes de efectuarse el recuento, lo que produjo que cargos y edificios públicos fueran ocupados con falseamiento de la elección, produciéndose la segunda vuelta de las elecciones en un clima de amenazas y coacciones por parte de la izquierda.

Las masas de izquierda celebraron en la madrugada del día 17 «su» triunfo con un vendaval de violencias. Desde ese día el orden público y la mínima tranquilidad de la vida cotidiana que cabe esperar de un Estado de derecho dejaron de existir. En su intervención en las Cortes el día 15 de abril, Calvo Sotelo, jefe de la oposición monárquica, denunciaba que, desde el 16 de febrero al 2 de abril, se habían producido ciento setenta y ocho incendios y ciento noventa y nueve asaltos y destrozos a iglesias, centros políticos y domicilios particulares; setenta y cuatro muertos y trescientos cuarenta y cinco heridos[23]. El 16 de junio, Gil Robles[24] denunciaba que desde el 16 de febrero habían ocurrido, entre otros, los siguientes hechos: ciento sesenta iglesias destruidas, doscientas cincuenta y una asaltadas, doscientos sesenta y nueve muertos y mil doscientos ochenta y siete heridos, además de atracos, huelgas, periódicos destruidos y centros políticos asaltados[25].

Teóricamente existía un Gobierno, pero, *de facto*, el poder no residía en sus manos pues era incapaz de poner coto al desorden y a la anarquía, al tiempo que no dudaba en mostrarlo mediante acciones legales contrarias a la Constitución que no contrariaran a las izquierdas. En opinión de García Escudero, «aquello era una jungla sin ley», y para Stanley Payne, el Gobierno «no fue víctima de la izquierda revolucionaria, sino su voluntario colaborador casi sin excepción». Con todo, no ha faltado la falsificación de la Historia. Tuñón de Lara no dudó en escribir, en relación con el periodo posterior a las elecciones de febrero de 1936, que «hubo intentos de quemar iglesias y prohibiciones de procesiones que exasperaron a la derecha» y en destacar «la táctica de la derecha de magnificar el desorden para achacárselo al Gobierno y al Frente Popular, mientras que éstos estaban interesados en que no hubiese disturbios públicos»[26].

Es cierto que desde el principio existieron grupos muy minoritarios que intentaron conspirar contra la República para traer de nuevo la Monarquía, bien en línea continuista, bien renunciando a ella y enlazando con lo que había sido la Monarquía tradicional. Es cierto, también, que los carlistas, mejor organizados y más numerosos, se preparaban desde hacía tiempo. Y también es cierto que hubo un intento de golpe fallido, la sublevación del general Sanjurjo en agosto de 1932, inmediatamente fracasada. Pero todo esto era inviable por la falta del imprescindible apoyo del Ejército, que no estaba dispuesto a un golpe, pues aún no se había llegado a la sima que abriría la República y en la que ésta terminó precipitándose.

Es cierto, también, que existió exposición doctrinal, velada y también manifiesta, de la necesidad de un golpe militar para poner coto a los rumbos por donde se encaminó la República. Hubo fundamentación y justificación de la rebelión contra el tirano, enlazando con la más pura teoría tradicional española, así como sobre qué política se debía realizar o qué Estado habría que instaurar, de lo que son muestra la minoritaria revista *Acción Española* y el diario tradicionalista *El Siglo Futuro*.

Sin embargo, no es menos cierto que los militares, en general, carecían de una formación doctrinal capaz de fundamentar unos principios teóricos y prácticos para instaurar un nuevo Estado. En su inmensa mayoría no eran monárquicos; no lo eran, desde luego, para promover una restauración. Tampoco eran fascistas, ni los representantes de la oligarquía. Ni los defensores de unos supuestos privilegios. Sin embargo, los conspiradores tenían el profundo sentimiento de amor a su patria —razón de la existencia de todo Ejército verdadero—, que les hacía percibir que el camino de su destrucción no tendría retorno si no intentaban detenerlo. La motivación que les impulsó fue, pues, evitar la ruina de su patria, posibilitar una mínima convivencia, retornar a los derechos y libertades más elementales, a la imparcialidad del Estado. Es decir, restablecer un Estado donde no había más que un montón de escombros, cada día de mayores dimensiones. Por otra parte, si triunfaba su rebelión, impediría una guerra civil en cuyo clima se vivía ya. El extremismo de izquierdas no necesitaba un

plan organizado para realizar la revolución, pues el poder lo iba abandonando en sus manos el Gobierno[27].

El movimiento militar no tenía otra finalidad que «salvar a España», restaurar la ley y el orden; acabar con el desgobierno y la anarquía. Salvo en algunos extremos que se consideraban causantes de aquella situación, era apolítico. Así, en unas directrices de Sanjurjo, quien, exiliado en Portugal debía ponerse al frente de la rebelión, y en algunos bandos militares de los primeros momentos, se anuncia la restauración de la religión católica, y, al mismo tiempo, se manifiesta el rechazo del liberalismo y del parlamentarismo y la repulsa del marxismo, por considerarlos causantes del desorden y de la anarquía, las cuales justificaban la decisión del golpe militar para acabar con aquella situación. En otros bandos y proclamas se indica su carácter «patriótico y republicano». El golpe se preparó contra el Gobierno pero no contra la República. La posterior derivación política del alzamiento y el Estado que se construyó fueron fruto de los apoyos con los que contó, de la duración de la guerra y, sobre todo, de la personalidad de Franco en cuanto fue nombrado Jefe del Gobierno del Estado, inmediatamente transformado en Jefe del Estado.

Con todo, se puede decir que el alzamiento se hizo como último recurso que pudo ser detenido. En efecto, aun cuando la conspiración empieza a gestarse en marzo de 1936, es lo cierto que si el Gobierno de la República hubiera rectificado, como señaló García Escudero[28], se hubiera podido dar marcha atrás: las advertencias del general Aranda al jefe del Gobierno en marzo, las de Mola en abril, las del general Goded en junio o las de Franco en marzo y en junio, así lo prueban. Sin embargo, no se alteró el rumbo. Tampoco sirvieron de nada las peticiones de Gil Robles en sus intervenciones parlamentarias de los días 15 de abril, 19 de mayo y 16 de junio, en las que indicaba que se estaba cerrando el camino a toda evolución política diferente de la practicada y se reclamaba un poder público imparcial: de otro modo no quedaría otro camino que el de la violencia, pues al menos la mitad de la nación no se resignaría a morir. Es, pues, tergiversar la historia sostener que «si los militares, en lugar de conspirar, hubieran asistido, como era su deber, al Gobierno de la República en sus intentos de restablecer el orden y la paz social, jamás hubiera habido una guerra civil»[29]. Porque no hubo tales *intentos de restablecer el orden y la paz so-*

cial y porque, en su débil actuación, el Gobierno no requirió el auxilio del Ejército.

Hubo otros muchos problemas no resueltos por la República, estructurales y coyunturales, que contribuyeron al enfrentamiento final: las reformas militares, la política docente, la reforma agraria, la fragmentación de los partidos, las autonomías regionales, el nivel elevado de paro, el exceso de politización, el excesivo protagonismo y las enemistades personales de algunos políticos, etc. También hubo diversas causas o motivos que empujaron a los españoles al clima de guerra civil que, *in crescendo*, se generó durante la República, entre los que no estuvo ausente el odio. Combatientes voluntarios los hubo en ambos bandos y antes de llegar a ese desenlace, la mentalidad y la conciencia de los españoles se encontraban divididas y un cierto grado de descristianización había arraigado en parte de la población.

La República fue incapaz de solucionar los problemas heredados y provocó otros nuevos, al tiempo que exacerbó la división entre los españoles. Sin embargo, el mayor error de aquel Régimen, que a la postre lo hizo inviable, fue su sectarismo anticristiano, con todo lo que lleva anejo, puesto de manifiesto, sin paliativos, en octubre de 1931 en el debate del proyecto de Constitución, elaborado por una comisión parlamentaria de predominio socialista. La Constitución no fue fruto de un amplio consenso, sino todo lo contrario. Al no haber tenido las derechas más que una escasa representación en las elecciones, la Constitución la hizo una mayoría de izquierdas que impuso su voluntad a toda la nación, contra la voluntad de una gran parte de ella que casi careció de voz.

Al alzamiento se llegó por la voluntad revolucionaria de admitir las deficientes reglas de juego democrático tan sólo para jugar a su favor. El sistema político demostró cumplidamente su incapacidad para la convivencia, jugando un importantísimo papel desencadenante de los conflictos y del progresivo rechazo a aquella forma de entender la República, su feroz oposición y persecución a la Iglesia, a la religión católica y a los católicos. Este enfermizo anticatolicismo motivó que la mayoría de los católicos tomaran partido a favor de los sublevados. No ocurrió así con el católico Partido Nacionalista Vasco que, aunque no en su totalidad[30], se mostró partidario de «la legalidad» republicana, debido a que prevalecieron los intereses del separatismo sobre los de la

religión, y prefirió una España rota y no católica a una España unida y católica. Los obispos de Álava y Pamplona, en su pastoral del 6 de agosto de 1936, le reprocharon anteponer la política a la religión.

En lo jurídico, el alzamiento fue la expresión práctica del derecho a la rebelión frente a un poder que había degenerado en ilegítimo. Esta doctrina era tradicional en el pensamiento político español, sustentada por los teólogos, los moralistas y los juristas clásicos.

III. La Guerra Civil

1. España, divida en dos zonas, roja y nacional

La sublevación no triunfó por la división de las Fuerzas Armadas (Ejército y Orden Público) debida a los mandos adictos al Gobierno y, en algunos lugares, por falta de decisión y mal planteamiento de los alzados. Sucedió, así, que la sublevación triunfante lo fue de una parte del Ejército (y de las Fuerzas de Orden Público), que contó con algo más de la mitad de sus efectivos, con mayor proporción de mandos superiores entre los «leales» y de mandos intermedios entre los nacionales. España quedó dividida en dos zonas, la de los sublevados o nacionales y la de los gubernamentales, frentepopulistas o rojos. Ambas zonas, a su vez, divididas, pues no tenían su territorio unido. Pero mientras que los nacionales, con la toma de Badajoz el 14 de agosto, logran ampliar el pequeño territorio inicial de Andalucía suroccidental y enlazar con el resto de su zona, los frentepopulistas ni siquiera intentaron unir el norte (Guipúzcoa, Vizcaya, Santander y Asturias) al resto de su territorio.

Si en medios personales la balanza se inclinaba ligeramente a favor de los nacionales, éstos tuvieron que vencer el grave inconveniente que suponía el que la fuerza más preparada (unos 45.000 hombres) se encontraba en África, y, por tanto, inoperante en la península. La mayor parte de la flota y de la aviación permaneció en manos gubernamentales, así como los centros industriales más importantes, las reservas del Banco de España, casi dos tercios del territorio peninsular y el 60% de la población total.

2. La Cruzada

La afluencia de voluntarios desde los primeros días en la zona nacional, especialmente de los carlistas, ya organizados en Navarra, tuvo gran importancia. Este entusiasmo popular tenía una fortísima motivación religiosa, que contrastaba con la violentísima persecución religiosa que inmediatamente se desató en la zona roja, mientras que se protegía a la Iglesia en la zona nacional. Hubo un componente religioso espontáneo de extraordinaria magnitud. Así, para gran parte de los combatientes nacionales se combatiría por muchos motivos, pero el primordial era «por la religión». Se enlazaba, así, con la tradición española que el liberalismo había intentado destruir en el siglo XIX y que ahora eran el radicalismo de la izquierda republicana, el marxismo y el anarquismo quienes intentaban destruirla. Por eso para muchos se trataba de una cruzada, aun antes de que la Iglesia, oficialmente, la apoyara y calificara de tal por medio de algunos obispos[31]. Conforme el tiempo fue pasando y se fueron conociendo las atrocidades de la zona roja, el alzamiento se convirtió, para el común de las gentes del otro lado, en cruzada y guerra de liberación. Esto fue un hecho y no un mito, como hoy, tras las huellas de Southworth, una nueva historiografía —que si no es partidista, muchas veces lo parece—, se esfuerza en demoler[32].

El nacimiento del término y el origen popular de la guerra civil como cruzada, muy poco después refrendado por los obispos, se solapa con su uso por los militares en sentido lato de buena causa[33]. Con todo, en sentido estricto no fue una cruzada, porque no fue convocada por el Papa[34] ni el Vaticano empleó tal expresión. Pero la negación del carácter de cruzada no se argumenta sobre esa base, sino sobre la de rechazar el sentido religioso de la guerra. Pero este sentido fue un hecho y el más común de los aglutinantes de sus combatientes y de los habitantes de la retaguardia, de modo que, a lo largo de la contienda, las consecuencias de ese sentido religioso de la guerra terminan por imponerse a las declaraciones de algunos de los mandos militares más decisivos, que hablaron de establecer un estado aconfesional.

3. Una revolución contra la República

Iniciada la sublevación, en la zona roja se desató, inmediatamente, una revolución contra la República, que durante meses campó a sus anchas, propiciada por los partidos de izquierda y por los sindicatos, en donde los órganos de gobierno y las instituciones dejaron de funcionar y que si no llegó a triunfar definitivamente fue porque los dirigentes de los partidos consideraron que era incompatible con la victoria en la guerra civil. La República dejó de existir, dando lugar a lo que Bolloten llamó *el gran engaño*, es decir, al hecho de que los republicanos trataran de ocultar al mundo esa revolución y siguieran presentando a la República como un régimen democrático, cuando éste ya había fenecido a manos de socialistas, anarquistas y comunistas[35].

Sostiene la generalidad de una nueva historiografía, ya vieja, una tesis (que Aróstegui repite al menos desde 1985[36]), de la que otros autores participan[37], según la cual la sublevación, en la zona en la que fue derrotada, tuvo como consecuencia la generación de un movimiento revolucionario en la España republicana: «*Fue la contrarrevolución la que, paradójicamente, desencadenó la revolución* en la España de 1936». La sublevación fracasada «tuvo en el terreno político y social un resultado inmediato de inmensa trascendencia: el de la *deslegitimación* política del régimen republicano y de sus gobernantes». Pero con describir los hechos de ese proceso revolucionario, de un pretendido «brillante ejemplo histórico de *revolución sin consignas*»[38], no se explica por qué tal fracaso, que no afectó a las instituciones del lado donde no se impuso, motivó que contra esas instituciones que se opusieron a la sublevación, se alzara una revolución. Ni se explica, tampoco, por qué la culpa recae sobre los sublevados del otro lado que no destruyeron esas instituciones. La responsabilidad estuvo, sobre todo, del lado «gubernamental», debido a la renuncia del Gobierno a ejercer su poder y al acceder a la petición de Largo Caballero de repartir armas a las masas.

En la retaguardia de ese nuevo régimen, la Tercera República, según expresión de Bolloten[39], o República popular, según otros autores, se desencadenó, inmediatamente, una persecución religiosa, probablemente sin precedentes en la Historia por su crueldad e intensidad. En esos años, 12 obispos, 283 monjas, más de 6.800 sacerdotes y reli-

giosos, de los que la mitad en los meses de julio y agosto de 1936, fueron exterminados, siendo muy frecuente el ensañamiento con las víctimas. Antes, pues, de que la Iglesia por medio de sus obispos hablara, se la había perseguido. Es falsa, pues, la interpretación, Tuñón de Lara *dixit*, de que esa persecución fue respuesta al posicionamiento de la Iglesia a favor del bando sublevado.

También en el interior de la zona no sublevada se desataron dos pequeñas guerras civiles: en Barcelona en mayo de 1937 entre la CNT (anarquistas) y el POUM, que fueron sometidos con dureza, y la sublevación del coronel Casado contra el gobierno comunista de Negrín, en Madrid, en marzo de 1939.

De esa zona, buena parte de los intelectuales republicanos, cuando pudieron, huyeron, y otros, que se encontraban en el extranjero cuando se produjo el golpe militar, no volvieron: Ortega y Gasset, Menéndez Pidal, Marañón, Pérez de Ayala, Juan Ramón Jiménez, Sánchez Albornoz, Madariaga, Castillejo, García Morente, Zubiri, Azorín.

4. La guerra

En su aspecto militar, la guerra la pudieron ganar los nacionales, en primer lugar, gracias a la inactividad frentepopulista, porque lograron transportar al Ejército de África a la península, en su parte más decisiva antes de la ayuda de la aviación alemana, consolidando en breve tiempo Andalucía occidental y logrando conectar, a través de la Extremadura colindante con Portugal, con las tropas de Castilla la Vieja. Así, los nacionales lograron la unidad de su territorio frente a la fragmentación de la zona roja, cuyas provincias de Asturias, Santander, Vizcaya y Guipúzcoa se encontraban aisladas. Tras el fracaso ante Madrid, los nacionales iniciaron la campaña del norte y en octubre de 1937, Guipúzcoa, Vizcaya, Santander y Asturias estaban en su poder. Tras la reconquista de Teruel, única capital que los frentepopulistas consiguieron conquistar, el Ejército nacional llega al Mediterráneo en abril de 1938 y corta en dos el territorio de la República. Si había alguna duda después de la caída del frente norte, desde este nuevo avance, la derrota republicana estaba sellada. La batalla del Ebro sólo retrasó el único desenlace posible.

La guerra se prolongó durante casi tres años, sin duda, por las ayudas recibidas por ambos bandos (fundamentalmente de Alemania e Italia y de la Unión Soviética), pero estas ayudas no fueron decisivas para inclinar la balanza de ningún lado, salvo para haber evitado la caída de Madrid a finales de 1936. También se prolongó por empeñarse el Gobierno de Negrín en mantener la guerra contra toda esperanza razonable de victoria o de solución negociada, sobre todo después de la firma de los acuerdos de Munich de septiembre de 1938. La victoria de los nacionales y, por ende, la derrota de la República popular, se debió a una mejor dirección y a la mejor y superior moral de combate de los primeros[40].

IV. La Historia de la Guerra Civil, hoy

1. La historiografía reciente

El quinquagésimo, el sexagésimo y el septuagésimo aniversario, han sido fechas en las que se han disparado las obras sobre la Guerra Civil, dando lugar también, a celebraciones con congresos y libros colectivos[41]. Con motivo del quincuagésimo aniversario, me parece de especial importancia la obra de Tuñón de Lara y de Aróstegui[42] ya citada, pues parte de las ideas allí vertidas han ido repitiéndose y desarrollándose, hasta nuestros días, por buena parte de historiadores empeñados en presentar una excelente República frente a un execrable pronunciamiento con todo lo que de deleznable trajo después.

La historiografía de los últimos años[43], además de visiones generales sobre la República[44], con su déficit democrático y la responsabilidad de Azaña[45], la guerra[46] y el régimen establecido tras la victoria[47], vuelve a replantear buena parte de las cuestiones que el hecho suscita: Desde la «buena república»[48] hasta la naturaleza del régimen instalado durante la guerra[49] y a su término[50], pasando por el estudio de los diversos grupos[51] y partidos políticos. Las unidades, los medios y las operaciones militares, la capacidad militar de Franco, con la proliferación de estudios sobre su presunta incompetencia militar[52], biografías e interpretaciones de Franco[53], y estudios biográficos o sobre el pensamiento de los principales protagonistas o de alguna de sus facetas

principales, Calvo[54], Maeztu[55], Pradera[56], Ángel Herrera[57], Gil Robles[58] o Queipo de Llano[59] entre los nacionales[60], y, entre los del otro bando, Besteiro[61], Prieto[62], Largo Caballero[63], Negrín[64], Azaña[65], Alcalá-Zamora[66], Fernando de los Ríos[67] Companys[68] o Rojo[69], o ajenos a esta clasificación, Lerroux[70]. La persecución religiosa[71], los capellanes castrenses[72], la posición y el papel de la Iglesia[73], en la que se muestra cierta tendencia a considerar erróneo su posicionamiento en la contienda[74], o se la presenta bendiciendo los crímenes cometidos por los nacionales[75], y cómo la percibieron y respondieron los católicos españoles[76] y los del resto del mundo[77]. La cuestión de los auxilios extranjeros, la financiación de la guerra en ambos bandos[78], o su trascendencia internacional[79] o el asilo diplomático en la zona republicana[80]. Y de nuevo vuelven a resurgir, con estudios de signo encontrado, las cuestiones más emblemáticas: el fascismo de las derechas durante la República, incluido el de la CEDA, el Alcázar, Guernica, Badajoz, Paracuellos, el oro de Moscú, las checas o el carácter político del nuevo Estado.

Pero quizá el tema más controvertido y más de actualidad por el número ingente de trabajos publicados sea el de la represión en ambos bandos, sobre todo en el bando que ganó la guerra; y respecto a éste tanto la realizada en la retaguardia como la efectuada después de la victoria[81], donde todavía queda un campo casi virgen: el estudio de las instituciones judiciales de ambos lados y de la naturaleza de los delitos perseguidos al finalizar la guerra[82]. En esta última cuestión, Gil Honduvilla[83] ha demostrado con su estudio centrado en la Andalucía dominada por Queipo de Llano, que algunas de las tesis mantenidas por esa historiografía, que cabe calificar de antifranquista, han de ser revisadas[84].

En esta cuestión merece la pena destacar que, lo que se ha llamado el rescate de «la memoria histórica», ligado a una posición política muy concreta, pretende hacer justicia a los perdedores, sobre la base de que éstos fueron los buenos y los otros los malos, que prepararon y ejecutaron una política represiva de exterminio[85]. Lo más llamativo de esta tendencia de los estudios modernos es que, cuando aparece un autor que discute la metodología, elabora sus propios estudios de campo, y explica sus conclusiones y los errores en que, a su juicio, incurren otros, es tachado de neofranquista y, por ello, indigno de cré-

dito, sin necesidad de atender al fondo del asunto, como es el caso de Martín Rubio[86], que en numerosos estudios se ha ocupado de la cuestión de la represión, corrigiendo algunas de las abultadas cifras que ofrece aquella historiografía[87].

2. Pío Moa

En las tendencias de la historiografía actual es preciso referirse al «fenómeno Moa», digno de un estudio sociológico que explique por qué sus libros, vendidos por cientos de miles, se han convertido en uno de las mayores éxitos editoriales de los últimos años, superior a muchos *bestsellers*. Además, el éxito de Moa ha propiciado el surgimiento de historiadores noveles que estudian ese periodo histórico sin complejos ni *vulgatas*.

Pío Moa, antiguo terrorista miembro del GRAPO, arrepentido, quiso saber lo que había sido la Guerra Civil y se dedicó a su estudio, sorprendiéndose con que la idea que él tenía era falsa y escribió lo que entendió que había pasado. Sus tesis principales se encuentran en *Los orígenes de la guerra civil española* y en *El derrumbe de la Segunda República y la Guerra Civil*, complementados con *Los personajes de la República vistos por ellos mismos*[88]. Pero también se ha dedicado a criticar los mitos de la izquierda y lo que entiende que es una interpretación sesgada realizada por una nueva historiografía[89] que, en aumento desde hace una treintena de años, cabría calificar (a parte de ella, cuando menos) de partidaria de la República (buena y democrática) y de frentepopulista, pero desde luego, caracterizada por su hostilidad al alzamiento y por su antifranquismo.

Entre las tesis que Moa defiende merecen destacarse como principales estas dos: que la Guerra Civil no empezó en 1936 sino en 1934, y que no la iniciaron los militares sino, sobre todo, los socialistas en toda España y, en Cataluña, Esquerra Republicana, que pretendía un Estado catalán en una República federal; que la República, después de octubre de 1934, no fue un sistema político de normalidad democrática, sino un régimen en el que el peligro de una revolución fue real y en aumento, que se convirtió en un verdadero proceso revolucionario tras las elecciones de febrero de 1936, amparado en una amenaza fas-

cista inexistente, difundida por la radicalización de los partidos de izquierda, socialistas, anarquistas y comunistas. Junto a ellas, otras muchas cuestiones, como Guernica, Badajoz, el Alcázar, la satelización respecto a la Unión Soviética, la lealtad de la CEDA a la República, el golpismo de Azaña, etc., que me parece que han dolido menos a la historiografía académica-universitaria predominante.

Y es que la difusión de esas tesis echa por tierra los esfuerzos por difundir otra versión, cuyo predominio queda restringido a las aulas. Y así, entre grandes desprecios y omisiones nominales, pero no a algunos de sus planteamientos[90], ha merecido ser el objeto de varias críticas, entre las que destaca la de Reig Tapia —recientemente respondida por Moa[91]—, en la que, lamentablemente, hay que hacer una distinción permanente entre lo que es puro panfleto y lo que es crítica histórica y en el que, también desgraciadamente, se liga la interpretación de Moa a la circunstancia política actual. Ahí se le reprocha que no es historiador —«lo que tan incontinentemente produce Moa no es historia»— porque carece de título académico y porque no ha logrado la acreditación por su propia obra, reconocida como tal por la comunidad de los catedráticos que se dedican a esa tarea; y es que, según tal «crítica», el estudio de la historia sólo es el profesional, el realizado en la Universidad; al mismo tiempo, y con análogos inconsistentes argumentos, se le rechaza por la debilidad de sus fuentes[92]. Salvando todas las distancias, que son grandes, el reproche no es nuevo, pues de lo mismo se acusó a Taine por los historiadores al servicio de la herencia de la Revolución francesa.

Historiador no es sólo el que realiza investigación de archivo, que puede no llegar a serlo quedándose tan sólo en un erudito, sino también el que sobre los hechos aportados por las investigaciones de otros es capaz de reflexionar, transmitiendo ordenadamente sus reflexiones. Como lo es, también, el que sobre tal base es capaz de elaborar un relato explicativo conforme a las reglas de la sana crítica lógica e histórica. Y desde luego, si se excluye del rango de historiador a quien trabaja sólo sobre los datos y reflexiones aportados por «los historiadores», la mayoría de nuestros profesores quedarían excluidos de tal condición, pues sus fuentes son, en buena parte de sus obras, exclusivamente libros de otros o propios, pero con idénticas características, como ocurre, sin ir más lejos, con *La España del siglo XX* de Tuñón de Lara.

La segunda acusación fundamental es tacharle de franquista o neofranquista, con lo que por ello, al parecer, debe ser borrado de la comunidad científica de los historiadores. Pero, entonces, en el supuesto de ser cierto, ¿sólo es válida la historia hecha por los contrarios, en este caso por los antifranquistas? Y entonces, ¿sería válida la historia de la Segunda República y del Frente Popular y de la España que no se sublevó, hecha por sus partidarios o simpatizantes? Reproche absurdo que se vuelve contra sus autores.

En efecto, cuando se pretende rebatir y despreciar a cierta historiografía, negándole todo valor por ser franquista o, sin serlo, denunciarla con la acusación de neofranquismo, resulta sorprendente, por ejemplo, que se retorne al viejo libro de Southworth, *El mito de la cruzada de Franco* (1963), como verdad inconcusa[93], pues es un autor en el que la ideología provocó que hiciera más propaganda que historia. Según el ideologizado Preston, Herbert Southworth fue un «autor antifranquista» que «había formado parte del grupo prorrepublicano que ejercía presión en Estados Unidos a favor de la República española» y que «haría más por la causa antifranquista que cualquiera de sus amigos más famosos»; llegó a «desarrollar una campaña periodística de izquierdas durante la Guerra Civil española» y, «desolado por la derrota de la República [...]», Jay Allen y él «continuaron trabajando para el presidente en el exilio, Juan Negrín»[94].

Ya puede Reig Tapia rellenar todas las páginas que quiera tratando de convencer de la objetividad de Southworth, es tiempo perdido; como lo es, también, calificarle de «ardoroso *liberal*»[95]. Con todo, la verdad o el acierto de lo que escribe un historiador no ha de medirse por sus ideas o por su cosmovisión, sino por el rigor de los datos y lo certero de la interpretación. Lo que ha faltado en la «crítica» de Reig a Moa.

Y algo parecido puede decirse de Jay Allen, cuyo testimonio se considera crucial para magnificar los fusilamientos de Badajoz, o de George Steer sobre Guernica. Es también Preston quien escribe: «Dado su profundo compromiso con la República, obviamente Jay se sentía más cómodo en la izquierda», «trabó amistad con una serie de socialistas destacados entre los que se encontraban el futuro presidente Juan Negrín y algunos partidarios de Largo Caballero, Luis Araquistáin, Julio Álvarez del Vayo y Rodolfo Llopis. De hecho, a principios

de 1931 algunos líderes del Partido Socialista Español se habían reunido algunas veces en su apartamento mientras tramaban cómo derrocar a la monarquía». Durante la Revolución de octubre, sigue Preston, dio protección en su casa, desde el día 8 al 10, a miembros del Comité revolucionario, a Negrín, a Araquistáin, a Álvarez del Vayo, a Llopis y a Amador Fernández. De vuelta a Estados Unidos, en octubre de 1936 y en otoño de 1938, se presentaba en Washington «para ejercer presión a favor del gobierno de la República española». «Jay quedó desolado por la derrota final de la República», aunque «se puso a trabajar en serio y continuó luchando por la República». Respecto de Steer, escribe Preston: «Steer se identificó con los vascos más de lo que se había identificado con los abisinios y más de lo que se identificaría con los republicanos de izquierda de España» y sus «simpatías se volcaban en el Partido Nacionalista Vasco»[96].

V. Conclusión

En conclusión, puede decirse que el estudio de la Segunda República y de la Guerra Civil sigue acaparando la atención de un gran número de historiadores, tanto de los consagrados, como de los que inician su andadura intelectual. Que es un tema que interesa, también, a la opinión pública que lee libros. Y que en el estudio de las cuestiones que suscita todavía se nota la presencia de la aplicación del marxismo al estudio de la Historia. Finalmente, que la Guerra Civil sigue suscitando pasiones.

Parte II

EL ALBA DEL MUNDO MODERNO

UNA VISIÓN DEFORMADA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Hace doscientos años, el 14 de julio de 1789, «se tomó» la Bastilla; no fue un motín espontáneo del pueblo de París, sino una acción preparada y minoritaria[1]. Dicha fecha, conmemorativa de la Revolución francesa desde que fue instaurada como fiesta nacional en 1880 por la Tercera República francesa, en realidad no fue más que un episodio menor en una historia que comenzó mucho antes y que llega a nuestros días, aunque constituye un símbolo al representar el golpe de piqueta con el que se derribaría un mundo y se proclamaría un *nuevo orden* que nada quería saber del anterior[2].

De ese modo, se abrió un camino de violencia y de conculcación de las leyes, tanto de las anteriores como de las que sucesivamente se iban produciendo, una creciente carrera de obstáculos permanente, cada vez más exigente y menos revocable, que condujo a la Revolución al abismo y a la tiranía, a la destrucción y al terror. Y es que se ha destacado y reprochado hasta la saciedad el rechazo permanente del rey a cualquier reforma, siempre arrancada, finalmente, a la fuerza; en cambio, se ha solido silenciar, casi en la misma proporción, que la Constituyente y la Legislativa, es decir, la Revolución en sus primeros años, en nada estaba dispuesta a ceder. Frente a aquel rechazo del monarca se situaba el todo o nada y el cada día más de los revolucionarios.

Las ideas más extendidas sobre la Revolución francesa o su imagen más simplificada y más corriente, no es más que eso: una imaginación —eso sí, alimentada por sus herederos ideológicos con un sinfín de obras de toda condición — que en casi nada se corresponde con la realidad.

Pese a ser uno de los acontecimientos históricos del que más se ha escrito, sigue siendo, también, probablemente, el peor conocido por el público[3]. Y no sólo debido a la toma de posición oficial, claramente parcial, realizada por los gobiernos de la República francesa —en cualquiera de sus versiones[4], difundiendo una mítica y una mística revolucionaria—, al partidismo de sus adversarios o, más aún, de sus partidarios. Ese descononimiento se debe, sobre todo, a que incluso entre los historiadores[5] han abundado los que se han acercado a ella con un apriorismo ideológico, que ha motivado interminables y continuas polémicas[6], al tiempo que les ha llevado a silenciar determinadas cuestiones —o a pasar sobre ellas mirando hacia otro lado, como ha ocurrido, por ejemplo, en uno de los casos más llamativos, con los *partidarios* de la Revolución francesa, en relación con las consecuencias económicas, pues la economía quedó arruinada por muchos años—, a prescindir de fuentes incómodas, a arrumbar vías de investigación abiertas por otros historiadores, o a renunciar al estudio de cuestiones y problemas que podrían abrir brecha en sus interpretaciones, como muestran los casos de Cobban y de Cochin.

Cobban fue despachado prácticamente *ex cathedra*, sin comprender o intentar comprender la cuestión planteada. Hubo que esperar a que él mismo y la historiografía anglosajona continuasen e insistiesen en el frente abierto por él, y a la brecha surgida con las cuestiones que planteaban Furet, Richet o Chaussinand-Nogaret respecto a la interpretación «consagrada» en Francia, para que Cobban ya no pudiera ser despreciado. Es significativo que su libro *The social interpretation of the French Revolution*, aparecido en 1964, fue traducido en Francia, por primera vez, en 1984, veinte años más tarde; ocho años antes, en 1976, se había traducido en España.

Cochin también fue rechazado sin comprender nada de su investigación y de sus consecuencias, o quizá, por entenderlo perfectamente, que es lo más probable. Despachado por Aulard y Mathiez, y aunque historiadores como Gaxotte siguieron sus tesis, hubo que esperar a su

revalorización por Furet para que hoy sea punto de referencia obligado para muchos historiadores, aunque sea para rechazarle, como ocurre con quienes se resisten a abandonar la «biblia marxista»[7].

Pero el defecto no se ha producido sólo entre los historiadores, sino que ha alcanzado, paralelamente, a la literatura: Chateaubriand, Hugo, Balzac, Lamartine, Stendhal, Dumas, Sand, Vallès, France o Rolland, por no mencionar más que algunos del ochocientos, presentaron una Revolución acorde con sus convicciones, su ideología y su *parti pris* respecto a la política de los años en que escribieron[8].

En general, para nuestros contemporáneos, la Revolución francesa, en síntesis, fue un acontecimiento que liberó a los hombres de la tiranía de unos reyes absolutos o despóticos y de un sistema social que constreñía a los hombres como una camisa de fuerza, y que impedía tanto el libre desarrollo de sus potencialidades y de sus derechos, como el progreso. Y esta imagen idílica que sirve para justificar cualquier sombra de la Revolución (pues a nada más se eleva el juicio crítico, insensible a la cruda realidad), u otras ideas semejantes, valedoras de la Revolución francesa, han sido formadas y fomentadas por los gobiernos de la República —muy principalmente desde las aulas con las primeras letras[9]— y por una historiografía francesa, dominante hasta hace pocos años, especialmente la surgida de la cátedra de la Revolución francesa de la Sorbona, cuyos pontífices han sido, sobre todo, Aulard, Mathiez, Lefebvre, Soboul y Vovelle. Ya se trate de la interpretación liberal, de la socialista o de la marxista[10], todas ellas convergen en presentar esa visión de la Revolución, en la que ésta ha resultado ser un acontecimiento benefactor para Francia y para la humanidad, y por eso, necesario.

Sin embargo, esa presentación, creada por cualquiera de esas interpretaciones, es falsa. No es más que el fruto de concepciones influidas por las ideologías, y, en tanto se ha dado esa influencia, no históricas, ni científicas, de la Revolución francesa. De nada sirvieron las interpretaciones llamadas conservadoras o contrarrevolucionarias, muchas veces tan sólo tildadas así, que por tales calificativos se rechazaban porque, ya se sabía, adolecían de falta de rigor o de ideas preconcebidas, a pesar de que resultaban ser mucho más objetivas y próximas a la realidad. Parecía como si un Burke, un De Maistre, un Taine —ferozmente combatido y denostado— o un Cochin no hubieran existi-

do. Ni tampoco una pléyade de eruditos e historiadores que no estaban en las «cátedras oficiales», como un Gabory, un Chiappe o un Dumont[11].

Durante muchos años prácticamente silenciados o rechazadas sus interpretaciones fundamentales, parecía que sólo desde la izquierda se estaba legitimado para hacer historia de la Revolución francesa. Así lo afirmaba, por ejemplo, sin empacho y, sin duda, con cierta dosis de cinismo, Soboul, cuando al quejarse de las nuevas interpretaciones de Cobban a Furet, descalificaba a quienes osaban emprender la ofensiva contra la interpretación social clásica de la Revolución francesa, que no es otra, dice, que la línea historiográfica revolucionaria de Barnave a Guizot, de Jaures a Mathiez y a Lefebvre[12]. Era como si la historia se hubiera patrimonializado y se hubiera atribuido su titularidad a algunos divinos que, por tal condición, eran los únicos capacitados para extender patentes de comprensión de la Revolución.

Sin embargo, las cosas han cambiado desde que en el debate académico universitario se empezaron a plantear ciertas tesis que, contra esa corriente sorboniana, discutían ciertas «verdades establecidas para siempre», que se predicaban de la Revolución francesa.

Si «todo empezó con Cobban», según escribió el marxista Mazauric, que en 1955 en su *The Myth of the French Revolution*, puso en tela de juicio que la Revolución francesa hubiera significado la destrucción del orden feudal y su sustitución por un orden burgués capitalista, desde la aparición, en 1965, de la debatida obra de Furet y Richet, con la creación universitaria, en 1975, de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales y con los estudios de Furet, recogidos en 1978 en *Pensar la Revolución francesa*, el debate se hace intenso[13]. Su eclosión se produce en la década siguiente, coincidiendo con el bicentenario[14], al proliferar los estudios de profesores universitarios[15] que someten a una amplia revisión[16] las grandes ideas «inamovibles» que habían recibido, y con la aparición de obras de otros autores consagrados, como Tulard o Chaunu[17]. Estudios que confirman buena parte de las tesis sostenidas por la anteriormente descalificada interpretación conservadora o contrarrevolucionaria. Historiadores a los que, sólo faltando a la más elemental justicia, cabría tacharles de apriorismos ideológicos contrarrevolucionarios o conservadores, mal que les pese a autores como Bétourné, Hartig, o Gallo[18]. Este último,

en su panfleto arremete contra Richet, Furet, Secher, Bluche o Baechler y, muy especialmente, dirige su ira contra Chaunu; les acusa de no ser otra cosa que imitadores de Barruel, Burke, de Maistre, Taine, Maurras, Cochin, Lenôtre o Gaxotte, es decir, de todos los autores que debían permanecer proscritos.

* * *

Sin duda alguna, la Revolución fue un fenómeno complejo, en nada asimilable a una revuelta que provoca un cambio de dinastía o un cambio de régimen político.

Sin caer en una descripción idílica del Antiguo Régimen, la tesis de Gaxotte[19], en buena medida, sigue siendo válida. En los años anteriores a la Revolución, Francia era más próspera que nunca; el comercio y la industria se encontraban en una situación hasta entonces desconocida y con perspectivas de desarrollo. Durante el siglo XVIII se produjo crecimiento económico y demográfico, el acceso a la propiedad por parte de los campesinos que poseían, aproximadamente, un cincuenta por ciento de la tierra —por consiguiente, un porcentaje más elevado respecto a la tierra cultivable—, existía una aristocracia no reacia a los negocios, una burguesía cada vez más próspera. En fin, una situación que, aparentemente, en nada hacía presagiar lo que posteriormente ocurrió. Un problema de déficit presupuestario —que hoy nos haría sonreír por intrascendente— y una crisis económica no demasiado grave en los años inmediatos a 1789, motivaron, tras el fracaso de la asamblea de Notables de 1787[20], la convocatoria de los Estados Generales. Su misión primordial era buscar solución al problema del déficit —generado, en gran parte, por el endeudamiento producido al sostener la Guerra de Independencia americana—, por medio de una reforma impositiva. De ahí surgió el huracán que cambió la faz de Francia y de buena parte de Europa. Desde ahí los acontecimientos se sucederán en un *crescendo* de barbarie que alcanzó su cúspide en la época del Terror.

Sin embargo, la Revolución francesa no fue un acontecimiento repentino, fraguado y realizado en un momento de explosión de «violencia popular». Su antecedente inmediato, de larga duración, fue el *filosofismo* y el *enciclopedismo* del tenebroso *siglo de las luces*, cuya lu-

minaria, por las antorchas de sus *filósofos*, se tornó en las llamas de un colosal infierno que arrasó casi todo a su paso y cuyas nefastas consecuencias aún hoy perduran.

La Revolución francesa no fue el triunfo de la libertad sobre la tiranía; no fue «el advenimiento de la Ley, la resurrección del Derecho, la reacción de la Justicia» como, sin rubor, la caracterizó Michelet[21], que quizás fue el primer historiador de la Revolución, al que se consagró como grande, que comenzó a fabricar la mitología de la Revolución. Tampoco fue el pueblo que de forma espontánea se constituyó en su artífice, como ha pretendido una historiografía deudora de este autor; ni fue, tampoco, un movimiento espontáneo de las masas. Interpretación mítica y épica de la Revolución que, pese a ello, ha ejercido considerable influencia. Identificado el pueblo de Michelet con la Nación, sin embargo, lo cierto es que el pueblo participó poco en la Revolución como sujeto activo; incluso el pueblo de París, el revolucionario por antonomasia, no pasó nunca de unos pocos miles, incluso en las famosas *jornadas revolucionarias*. El pueblo *sufrió* y *padeció* la Revolución.

La Revolución francesa fue precedida y preparada —si quiera inconscientemente, y, en consecuencia, en gran parte fue su resultado— por un siglo de odio a la religión católica, pues el XVIII, como escribió Hazard, «lo que quiso es abatir la cruz; lo que quiso borrar es la idea de una comunicación de Dios con el hombre, de una revelación; lo que quiso destruir es una concepción religiosa de la vida»[22]. Entre sus progenitores más importantes —probablemente a su pesar si hubieran vivido para verla—, se encuentran, casi al final del camino, Voltaire y Rousseau; tras ellos vendrían los *Rousseau des ruisseaux*[23]. Aun cuando ambos fallecieron en 1778, no constituye un obstáculo para que Michelet pudiera afirmar que cuando murieron, «la revolución estaba ya hecha en la alta región de los espíritus»[24].

En efecto, «la culpa es de Voltaire, la culpa es de Rousseau», la culpa es de un siglo que «se dedicó a filosofar», como escribió Madelin[25]; un siglo en el que la palabra filósofos, a juicio de Walpole[26], comprendía a casi todo el mundo; el siglo de *la república de las letras*, de los salones, del pensamiento político abstracto, del enciclopedismo[27] y de las *sociétés de pensée*; un siglo de masonería[28] y de incredulidad desatada, donde el deísmo dio paso al ateísmo, y en el que «filosofar», al de-

cir de Madame Lambert, «es sacudir el yugo de la autoridad»[29]; un siglo en el que la unidad de los filósofos parece que se encuentra, en opinión de Burke, en su odio a la religión y en la finalidad de su destrucción[30], y en el que tenían como objetivo, según advirtió Walpole, el derribo de toda religión[31]; un siglo en el que, como indicaba Cassirer, «el enciclopedismo francés parte en guerra abierta contra la religión, contra su validez, contra su pretendida verdad»[32]. Como reconocería Mathiez, «mucho antes de traducirse en sucesos, la Revolución estaba hecha en los espíritus» y ésta «sólo podía venir desde arriba»[33]. Y Maurras había advertido que las causas profundas de la Revolución habían sido intelectuales.

No es que ignoremos las condiciones sociales y económicas, la actitud de la monarquía, el papel de la nobleza y de la burguesía, la necesidad de ciertas reformas..., pero como ha recordado Introvigne, basándose en buena parte en la interpretación de Dumont, en el *fenómeno revolucionario* que genera y desarrolla la Revolución francesa, es el «odio anticristiano y antirreligioso el principal motor de los protagonistas más conspicuos y el eje en torno al cual giran los acontecimientos y las ideas»[34]. Y esta es su herencia más perdurable y más nefasta.

Los hombres del XVIII, los «filósofos» primero, su entorno y los ilustrados más tarde, quisieron la felicidad inmediata en la tierra, una felicidad terrenal, con lo que «el cielo se traería a la tierra», una felicidad que se convertía en un derecho y cuya idea sustituía a la de deber, según ha indicado Hazard. Para ello eran suficientes las luces de la razón; de una razón que se basta a sí misma, que sigue el camino de la verdad y no yerra nunca; pero para conseguirlo había que atacar a las raíces, al mal principal que se oponía a tanta maravilla, al cristianismo y, más específicamente al catolicismo, a la religión revelada, porque sólo hay verdades naturales, tal como explicó Hazard en un libro que sigue manteniendo su interés[35].

Ese ataque a la religión, principal y especialmente a la católica, ese rechazo y combate contra la fe, fue obra de los «filósofos», que, en singular paradoja, y contra todo su predicado racionalismo, transmutaron la fe del terreno sobrenatural al que corresponde —la Revelación—, al campo de las realidades terrenales; y, contra toda razón, *creyeron* en la razón. Como advirtió Cochin, tuvieron fe en la razón

hasta el punto de convertirla en objeto de culto, pues lo que se pedía no era tanto servir a la razón como creer, y «nada perjudicó más al progreso de la razón que su culto: uno no se sirve ya de aquello a lo que adora»[36].

La conjunción de ese planteamiento radicalmente nuevo y revolucionario, con el «descubrimiento» de la «naturaleza», dio paso al totalitarismo impuesto a través de la mítica voluntad general. Se trataba de una naturaleza con frecuencia imaginada, y, por tanto, irreal —sobre todo en lo que se refiere al estudio del hombre, de los grupos humanos y de la sociedad política—, puesto que se basaba en unos análisis en los que no se tomaba el objeto en toda su realidad, sino una parte de él, pretendiendo que esa parcela constituía la realidad completa.

Los males, hasta entonces, habían sido fruto, además del oscurantismo de la religión, de no haber seguido a la «verdadera naturaleza» del hombre; descubierta ésta, había que seguirla a toda costa, pero como no correspondía verdaderamente a la realidad, tenía que establecerse a cualquier precio. Así, la sociedad, lejos de ser un desarrollo espontáneo de las potencialidades recien descubiertas de la naturaleza, se pretendió que fuera resultado de un constructivismo, y su consecuencia fue la imposición —contra la naturaleza— de un modelo social nuevo en el que toda la realidad caía bajo el manto de lo político; así, se produjo la politización de todas las cosas. El totalitarismo había nacido y se había puesto en práctica, en especial, gracias a las sociedades de pensamiento, en las que, como explicó Cochin, se estableció el discurso igualitario; se impuso el imperio de la opinión sustituyendo a la verdad; se fomentó la discusión absolutamente de todas las cosas, que quedaban, así, sujetas a la voluntad, como si no tuvieran realidad independiente de ella, considerándolas susceptibles de ser modificadas como se quisiera; prevaleció la utopía prescindiendo de la realidad, y se buscó la ruptura con ésta y con el pasado[37]. Desde entonces, podían ya unos pocos recabar para sí todo poder, para establecer una sociedad homogénea, para obligar a ser libres a los pueblos y a los hombres en su nombre, como enseñó Rousseau[38] y practicaron las Asambleas francesas —y no sólo los *enragés* como Saint Just o Robespierre—, siendo necesario destruir cuanto se oponía a ese proyecto, que, a cualquier precio, tenía que establecerse. El secuestro de la voluntad popular[39] efectuado —con todo cinismo— en nombre del pueblo —es decir, la

supresión del pueblo por medio de esa voluntad general de la que una exigua minoría se hizo su artífice— fue algo típico de la Revolución francesa, y no sólo de su etapa jacobina, aun cuando con el jacobinismo se produjera de modo superlativo, y engendró una mentalidad que, aún hoy, perdura[40].

La persecución a la Iglesia, el odio a la religión, la supresión de los cuerpos intermedios, la prohibición del derecho de asociación a los trabajadores, el jacobinismo, el Comité de Salud Pública, el Tribunal revolucionario, la desaparición de las garantías procesales, la ley de sospechosos, el Terror, la uniformidad nacional destruyendo las diferencias históricas regionales, la enseñanza estatal y única, la voluntad general, la democracia totalitaria, la guerra moderna de aniquilación del adversario, el genocidio, todo eso y mucho más, fue la Revolución francesa y buena parte de ello se ha heredado y permanece o aflora intermitentemente. Más que de sombras[41] en la Revolución, habría que hablar de un pozo negro sin fondo.

Análogamente a lo que luego ocurriría con la revolución comunista y la imposición por la fuerza del socialismo real[42], tampoco en la Revolución francesa hubo episodios o reacciones no queridas impuestas por las circunstancias, como, siguiendo a Michelet, se esforzaron sus epígonos en demostrar, sobre todo Aulard[43], y tras él, Mathiez, Lefebvre o Soboul[44]; tampoco desviaciones que la arrastraron al extremismo[45]. Modo de historiar y explicar la Historia como si la Revolución fuera un ser real, con voluntad propia, diferente de la de sus respectivos protagonistas.

El balance de la Revolución francesa resulta verdaderamente estremecedor. Sedillot[46] lo resumió, en el periodo de 1789 a 1815, y no resulta nada favorable a la Revolución y fue nefasta para Francia. Demográficamente las cifras son implacables: seiscientos mil muertos en las guerras internas, de los cuales ciento diecisiete mil en la Vendée militar —territorio con una superficie de sólo diez mil kilómetros cuadrados—, cifra nada exagerada, proporcionada por Secher[47]; cuarenta mil ejecutados[48], de los cuales el veintiocho por ciento eran campesinos, el treinta y uno por ciento artesanos y obreros, el veinte por ciento comerciantes, del ocho al nueve por ciento nobles y del seis al siete por ciento pertenecientes al clero; cuatrocientos mil muertos en las guerras exteriores hasta 1800; un millón de muertos en las gue-

rras napoleónicas; más de cien mil emigrados[49] y un grave descenso de la tasa de natalidad. El comercio no recuperó el nivel de actividad de 1789 más que a partir de 1825; la producción industrial recupera el nivel de 1789 en 1809; la producción agrícola se estanca entre 1789 y 1815; se perdió la estabilidad monetaria que había existido desde 1725 a 1789; en siete años se multiplicó por veinte el volumen de la masa monetaria; el papel moneda —los famosos *assignats*— se depreció hasta el punto de no valer prácticamente nada, llegando en un solo año a la proporción del noventa por ciento[50]; se produjo la bancarrota del Estado; el déficit se agravó multiplicándolo; se aumentaron los impuestos para poder sostener la guerra —en la que voluntaria y conscientemente se embarcaron—, y para poder pagar los gastos de la nueva administración.

El vandalismo[51] frenético destruyó gran parte del patrimonio cultural francés, especialmente los monumentos del arte y de la cultura cristiana; se produjo un retroceso cultural, bien expresado por el presidente del Tribunal revolucionario al replicarle a Lavoisier: «la República no necesita sabios»; descendió la alfabetización, pues los que sabían firmar o escribir pasaron del treinta y siete al treinta y dos por ciento.

* * *

No fue la revolución de la libertad, ni de la igualdad, ni de los derechos humanos, como pretende una larga historiografía bien representada por Soboul[52], a no ser que se despoje a estas palabras de su verdadero significado, es decir, de todo sentido positivo y valioso. Tampoco pueden sostenerse las interpretaciones de Michelet, Aulard, Jaurès, Mathiez, Lefebvre, Soboul o Vovelle; tampoco la tesis marxista libertaria, que chocó con la oficial, de Guérin[53]; nada de explicaciones en términos de lucha de clases, ni de acción de masas, campesinas o urbanas, salvo la contrarrevolucionaria de la Vendée militar y de la *chouannerie* de Bretaña[54]; nada de *revolución burguesa*[55] que destruyó el feudalismo y lo sustituyó por un régimen burgués capitalista; nada de «catecismo revolucionario», y de ahí se entienden, al verlo en peligro, los gritos de Mazauric, Soboul o Vovelle contra Furet cuando éste se «rebela» contra la vulgata leninista-populista o la mazaurico-soboulinianа[56].

Nada, tampoco, respecto de la actitud de la Revolución francesa con relación a la Iglesia católica, de la interpretación edulcorada, efectuada, entre otros, por hermanos en la fe de los perseguidos y asesinados, historiadores democristianos como Dansette o Rops. La Revolución francesa tuvo desde el principio un carácter esencialmente anticristiano, como se destaca en las obras de Viguerie o de Dumont. Éste ha puesto de relieve que el adversario, más que la nobleza o la monarquía en cuanto tales, era el cristianismo[57].

Tampoco se sostiene el mito del carácter popular de la Revolución y del pueblo en armas defendiendo con entusiasmo la patria revolucionaria en peligro. En las matanzas de septiembre participan de cien a cuatrocientos asesinos y en absoluto tales hechos fueron aceptados por el pueblo de París, sino tan sólo por una ínfima parte, el que era revolucionario[58]. Los asaltantes de la Bastilla rondaban los ochocientos, y su «gesta» en absoluto fue una acción espontánea ni contó con el apoyo del pueblo de París, como tampoco tuvieron tal auxilio las *jornadas revolucionarias*, siempre provocadas y nunca espontáneas, manteniéndose en la pasividad el pueblo y dirigidas por unos pocos, como en las del 14 de julio, en las de los días 5 y 6 de octubre de 1789, en las del 17 de julio de 1791, en las del 20 de junio o en las del 10 de agosto de 1792[59]. Las cifras de la militancia *sans-culotte* en París son realmente ínfimas para una población de seiscientos mil habitantes[60]. Cobb indica que en cada una de las 48 secciones parisinas, «el poder real lo ejercen pequeñas minorías de militantes revolucionarios de doce a veinte hombres como máximo». La ausencia de ese carácter y dimensión populares se manifiesta incluso en las fiestas revolucionarias, dirigidas y hasta coercitivas, y donde el pueblo puede ser excluido como mostró Ozouf. La deserción de los ejércitos revolucionarios fue moneda corriente, y sus desertores desempeñaron un papel muy importante para la contrarrevolución, como indicó Forrest[61].

Nada, tampoco, de la libertad y de los derechos del hombre como herencia beneficiosa de la Revolución francesa una vez depurada de sus «desdichados excesos».

¿Libertad? Los años de la Revolución francesa testimonian con amplitud que dicha palabra pasó a designar los crímenes más atroces que el hombre pueda imaginar: desde los miles de guillotinados y asesinados sin juicio alguno —la mayoría de ellos pertenecientes al estado

llano, incluso indigentes—, a las masacres de Nantes, que han dado triste fama de carnicero a Carrier[62] y cuyos «ahogamientos en masa eran medios para abreviar la muerte y los sacrificios humanos», según escribió, sin pudor, Michelet[63]; desde la política de exterminio y tierra calcinada de una región francesa —la Vendée—, a las guerras revolucionarias o las napoleónicas.

¿Derechos del hombre? Existieron sólo para quienes gozaron del favor durante la Revolución. ¿Cuáles eran? Georges Lefebvre nos lo dijo: «La Declaración proclama los derechos del hombre, pero deja a la ley, que puede variar con las circunstancias, la tarea de determinar en qué medida igualmente variable con las circunstancias, pueden ejercerse estos derechos, con tal que la ley sea expresión de la voluntad general, es decir, de la mayoría de la comunidad»[64]. Es decir, se trataba de un cheque en blanco, en realidad de papel mojado, que permitía, como permitió, cualquier cosa, como los hechos demostraron. Si son las circunstancias quienes definen el contenido de los derechos, ¿qué establecían, limitaban o garantizaban? Incluso en su aspecto formal, sobre todo cuando se secuestraba aquella pretendida expresión mayoritaria.

Por ello, no ha de extrañar que hoy, herederos de aquella concepción, en el reinado de los derechos del hombre, puedan imponer leyes permisivas del aborto o de la eutanasia; de ahí que Juan Pablo II hablase de *monstra legum*, de «una democracia sin valores [que] se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia» o de *Estado tirano*, y que se esforzara en dar un contenido radicalmente distinto a los derechos humanos de aquel que le dio la Revolución francesa y que es el que hoy goza de mayor predicamento[65].

Libertad, igualdad, fraternidad. Nunca estas palabras significaron menos y se despreciaron más que durante la Revolución francesa, por quienes estaban encargados de ponerlas en práctica y velar por ellas. Las libertades individuales fueron restringidas y conculcadas cuando no claramente violadas y despreciadas; las libertades locales, corporativas y religiosas fueron suprimidas. Y si es cierto que la peor época fue la del Terror, no se recuperaron al concluir éste. Enriqueció a algunos ricos y empobreció a la mayoría, sin beneficiar en nada a los pobres; la asistencia social convertida en beneficencia pública resultó incapaz pa-

ra llevar a cabo la tarea, que asumió en plena utopía, destruyendo la base económica que sustentaba, hasta entonces, las instituciones asistenciales y caritativas y provocando la ausencia de personal asistencial, como consecuencia de los decretos anticlericales, como ha puesto de relieve Forrest. La matanza de la Vendée, verdadero genocidio *avant la lettre*, por las *columnas infernales*, las represiones de Nantes, Lyon o Arrás, el Tribunal revolucionario, con el que, como puso de relieve Fayard, tan sólo en el de París, desde abril de 1793 a mayo de 1795, de 5.343 acusados, fueron condenados a muerte y ejecutados 2.747, es decir, el cincuenta y uno por ciento, la mayoría del estado llano[66]; la ley de sospechosos, que durante la época del Gran Terror provocó quinientos mil detenidos y trescientos mil sometidos a arresto domiciliario[67], la guerra exterior, llevada a cabo para relegar a segundo plano las dificultades internas; en fin, la historia de la Revolución da testimonio de la falsedad de esa simbología.

CUANDO LA DERECHA RESPONDIÓ AL ENGAÑO REVOLUCIONARIO

La Revolución francesa ha sido un acontecimiento que ha dividido política y religiosamente a Francia hasta hace poco, como atestiguan la política francesa hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial y la historia de *Action française*, si es que aún no sigue dividiendo a los franceses[1]. División que ha alcanzado a los historiadores, pues buena parte de ellos se han dedicado a ella o la han interpretado, con frecuencia, influidos ya sea por la situación política en la que vivieron ya sea por su filiación política[2]. Nada hay, pues, de extraño en que Maurras[3] se ocupara de la Revolución francesa[4] y lo hiciera como lo que era: un pensador político metido de lleno en la refriega política de la primera mitad del siglo XX, durante la cual la frontera que en muchos aspectos dividía a los franceses la trazaba la Revolución francesa y las consecuencias que produjo y todavía seguía produciendo con la República. Por ello tomó parte en un debate político no cerrado, impulsándolo a veces, y lo hizo de forma beligerante contra la Revolución y su herencia, con una finalidad pedagógica y política práctica, que tenía como objetivo restablecer, no sólo la monarquía tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada, sino, también, el orden y el bien[5]. Esto no significa ignorar que Maurras ponía el acento y la prioridad

en las instituciones —conforme a su *politique d'abord*— y no en la reforma moral e intelectual de los franceses. Pero no cabe duda de su finalidad didáctica: «Nada es posible sin la reforma intelectual de *unos pocos* [...]», claro que nada será eficaz ni posible si no intentan plasmarlo en instituciones. Aunque no sea la única lección a extraer, *Mademoiselle Monk* constituye un claro ejemplo de esa finalidad educadora. Además, Maurras era partidario, de modo excepcional, de un único golpe de Estado que restableciera la monarquía, pero para ello consideraba necesario, entre otras, cosas, constituir un *estado de espíritu monárquico* previo, según indicó en una obra por demás pedagógica[6].

Para Maurras las causas de la revolución no están en la crisis fiscal, ni en la corrupción de parte de la alta sociedad, ni en el exceso de centralización, sino en las inteligencias. No se encuentran en el déficit, en los privilegios o en una o varias luchas de clases. Está en las ideas. Su causa es intelectual, no económica, política o social: «La Revolución francesa fue, sobre todo, una obra intelectual». «Son las ideas, o más bien las nubes, las grandes culpables.» Esto no significa que Maurras ignore otras causas, como la crisis de autoridad, o «condiciones», como las económicas, pero reitera que «la causa es toda intelectual y moral». En su análisis, las causas económicas no habían tenido la envergadura suficiente para provocar la Revolución: «No es cierto que las crisis económicas sean siempre la causa de las crisis políticas. Pero sería falso decir que no lo son nunca. La verdad es que unas y otras son, alternativamente, causa y efecto. Ciertas explosiones de 1789 fueron el resultado de la miseria, pero, sin el estado de espíritu que el filosofismo había determinado en los gobernantes y en los gobernados, ¿los motines podrían volverse revoluciones?»[7].

Al destacar que la Revolución fue una obra intelectual, Maurras expresa, de ese modo, que los hombres actúan o dejan de hacerlo en función de sus ideas. Por ello, ese ámbito causal determinante produjo un efecto que motivó que la Revolución pudiera tener lugar: «Las nubes [...] adormecieron el sentido de la autoridad, de la responsabilidad, en el espíritu de Luis XVI y de quienes debieron representar a su alrededor la idea de gobierno»[8].

Al señalar los orígenes de la Revolución francesa en el pensamiento del siglo XVIII, no se dice que la Revolución fuera concebida, preparada y organizada por los filósofos y que luego fuera llevada a cabo

conforme a un plan preconcebido por ellos, de forma que los acontecimientos no fueron más que el desarrollo de dicho plan —simplificación de la tesis del *complot*[9]—. Lo que indica Maurras es que el origen de la Revolución está en esa causa intelectual y moral, que consiste en la asimilación de las ideas del siglo XVIII. Esto produjo la defección de las clases dirigentes, y por tal asimilación, «la Revolución se había cumplido en lo profundo de sus mentalidades». Por eso, al insistir en los orígenes intelectuales de la Revolución estima que «la Revolución no fue un fenómeno de revuelta verificado de abajo arriba, sino más bien un fenómeno de dimisión y de abdicación desarrollado de arriba abajo»; más que una crisis de autoridad fue una enfermedad de la autoridad. A su juicio nada es comprensible «si no se admite que un nuevo orden de sentimientos se había introducido en los corazones y afectaba a la vida práctica hacia 1789: buena parte de los que participaban en la dirección de los asuntos llamaban a su derecho un prejuicio; dudaban seriamente de la justicia de su causa y de la legitimidad de esta obra de dirección y de gobierno de su cargo público. El sacrificio de Luis XVI representa perfectamente el género de caída que hicieron en aquel entonces todas las cabezas del rebaño; antes de ser cortadas se cercenaron ellas mismas; no hubo que tirarlas, se dejaron caer»[10].

Las falsas ideas del siglo XVIII —siglo que razonó «poco y muy mal, invocando mucho a la razón»— que 1789 se encargará de realizar son las de libertad, igualdad y fraternidad —«ideas alemanas», «ideas suizas»—; son su individualismo, las declaraciones de derechos del hombre, la soberanía popular y la democracia, que Maurras combatirá y rebatirá durante toda su vida. Maurras se esforzará en presentar esas ideas como de origen extraño a Francia, germánicas y protestantes, responsabilizando, sobre todo, a Lutero y a Rousseau. Lutero, y el protestantismo por su individualismo, de tal modo que «la Revolución no es más que la obra de la Reforma reanudada y cruelmente realizada con éxito». Rousseau, por ser la causa «principal», «esencial», la «causa formal» de la Revolución. A su vez, las sociedades secretas, las sociedades de pensamiento y los clubs fueron la causa eficiente al darle su impulso próximo[11].

Aunque Maurras no fue original al señalar a las ideas como la causa de la Revolución francesa, quizá nadie se esforzó como él en considerarlas como la causa determinante y en insistir en la necesidad de

combatir las ideas falsas con las verdaderas: las ideas falsas corrompen. De tal modo las ideas falsas con corruptoras que «los grandes errores del espíritu son el origen de la mayoría de los estropicios de la acción». Además era necesaria combatirlas con la precisión del lenguaje y con la confrontación con los hechos[12]. Por ello, si Taine había indicado como una de las causas de la Revolución una causa intelectual, el «espíritu clásico»[13], Maurras se aparta de su maestro y no acepta esta caracterización del espíritu clásico, ni que éste, por tanto, sea causante de la Revolución. De hecho, la antinomia se refiere más al nombre que a la cosa en sí, pues el espíritu clásico para Maurras es otra cosa bien diferente de lo que Taine denominó de ese modo. Maurras rechazaba la interpretación de Taine por considerarla falsa por ser parcial, ya que entendía que Taine toma por el todo una pequeña parte de la realidad, a la que considera clásica, y con la que pretende expresar el espíritu clásico. Para Maurras, la filosofía griega —especialmente con Aristóteles— y la política realista de Roma constituyen el origen del espíritu clásico, que en la era moderna entiende que se plasma en la filosofía católica y en la política católica[14].

Ahora bien, la crítica y el rechazo a la Revolución francesa no la hace en nombre de unas ideas o de unos principios, o al menos, no lo hace *a priori*. Será a partir del análisis de los hechos de donde se podrán inducir, posteriormente, unos principios de política natural —y una doctrina— y ver que la Revolución los conculcó por completo. En consonancia con su agnosticismo y su «empirismo», no participa de la visión providencialista de De Maistre, por lo que la Revolución no es la conculcación de un orden sobrenatural en el que se engarza el orden natural, ni tampoco la negación de unos principios metafísicos. La Revolución es un desorden social contrario a los intereses de Francia que provoca su ruina: «De Maistre, que la llamaba satánica, podría, también haberla llamado caótica», y es este aspecto el que atrae la atención de Maurras, desde el lenguaje y las ideas a los efectos y resultados, al destruirse el orden político y social histórico y natural: «No sé si la Revolución es satánica, como decía Joseph de Maistre. Es ciertamente, inevitablemente, antifrancesa. ¿Qué tendría de francesa? Ha destruido toda Francia»[15].

El reproche y consiguiente rechazo de la Revolución es tanto histórico como actual: el debilitamiento de Francia, su decadencia origina

da con la Revolución y perpetuada por la República. No sólo en el conjunto de las naciones, en el plano internacional, sino también en el interno: el odio al pasado, el hacer de él tabla rasa, la voluntad de cambiarlo todo que produjo la tiranía del Estado y la inferioridad de Francia con las sucesivas invasiones de su territorio con millones de muertos. Para Maurras la Revolución y mejor aun, el espíritu revolucionario, ha continuado hasta su época y nutre a la República, de tal modo que, además de dividir a los franceses, impide una verdadera política acorde con el bien de Francia[16].

Pasado de la crítica literaria a la política[17], Maurras realiza esta última fijándose en sus efectos. Vistos éstos, se remonta a sus causas, que encuentra en los principios del 89. Es lo que denominó «empirismo organizador»: «El examen de los hechos sociales naturales y el análisis de la historia política conducen a cierto número de verdades ciertas que el pasado las establece, la psicología las explica y el curso posterior de los acontecimientos contemporáneos los confirma y reconoce [...]. La deducción es, en este caso, la consecuencia natural de inducciones bien hechas»[18].

Para Maurras no hay más que una Revolución francesa porque no hay más que un único espíritu que la anima. Por consiguiente, no cabe hablar de 1793 como oposición a 1789 o viceversa; ni es posible distinguir diversas revoluciones en la Revolución Francesa. Para él se extiende como una sola —si bien con acontecimientos diversos— hasta el fin del Imperio. Y más allá, perdurará el conflicto generado por ella hasta el siglo XX, trasladado a la República y a sus instituciones y a la mentalidad de los partidarios de ésta, herederos de aquélla. Así, la Constituyente es la primera culpable y todos los males principales se producen entre 1789 y 1791: «No hay que distinguir una revolución jacobina [diferente] de una revolución francesa». «Distinguir entre 1789 y 1793, equivale a distinguir entre la Revolución y el Consulado o entre el Consulado y el Imperio. Cualesquiera que hayan sido los matices diferentes de estos regímenes o de estos espíritus, son "uno" respecto a lo esencial. Se caracterizan por una insurrección del individuo (liberalismo) que concluye en la tiranía del Estado (democracia)»[19].

Sin embargo, debido a su «nacionalismo integral» hay una cuestión que parece difícil de conciliar con su absoluto rechazo de la Revolu-

ción francesa: la asunción de los éxitos de las armas republicanas. Maurras escribió siempre que tenía en cuenta a Francia como patrón rector: ¿Ha sido bueno para Francia? ¿Es bueno para Francia? Con esta perspectiva afirmaba que «todo lo que es nacional es nuestro». Es decir, que se asume y se hace propia la herencia del pasado que ha conducido al bienestar de los franceses y al bien de Francia. Por tal motivo indica que hay que admitir todo aquello que formó a Francia y especialmente aquellos elementos que triunfaron, pues fueron decisivos y dieron su carácter y dirección a toda la organización que siguió, si bien es preciso que ese carácter haya sido bienhechor.

No se trata de una «religión del éxito» de lo que le acusó Benda, conforme a la cual, «la voluntad que se realiza, sólo por eso comporta un valor moral, mientras que la que fracasa, sólo por eso es despreciable»[20]. Se trata de que ha de ser el bien conseguido lo que justifica la acción política y juzga los hechos y las realizaciones que muestra la historia: «Nuestro criterio histórico —escribe Maurras— es la prosperidad. Juzgamos una institución según sus frutos». Y esto se hace sobre el presupuesto del bien común. Al referirse al fracaso de la flota francesa frente a la inglesa, indicaba: «No somos, de ningún modo, de aquellos que reducen toda la historia, toda la psicología, toda la crítica a la cuestión del triunfo o del fracaso. Pero en historia *política*, el triunfo es el juez. Si el teórico debe tener razón, el práctico debe triunfar [...] Napoleón [...] fracasó»[21].

No obstante, de esos triunfos excluye los hechos de la Revolución por dos motivos: en primer lugar, porque la crisis revolucionaria no ha concluido, y no se puede decir que el espíritu o la corriente de la revolución, sea vencedora o vencida, ni sus instituciones o leyes definitivas; al contrario, la Revolución y la contrarrevolución siguen enfrentadas. En segundo lugar, porque esa crisis, hasta ahora, no ha contribuido más que a descomponer, a disminuir y a debilitar a Francia. Pero añade que en aras de la justicia y del patriotismo hay que discernir en la Revolución todo lo que concurre a la unidad de Francia[22], consistente en su comportamiento en las guerras.

En efecto, Maurras admite que «la Revolución no es defendible más que en las fronteras», aunque a continuación precisa que «en tanto que victoriosa sobre el extranjero, no es la Revolución, sino Francia, es el capital de energía, de valor, de inteligencia que ha sido

constituido por la monarquía»[23]. A ello ha de añadirse que el criterio más importante justificador de la política, quizá sea para Maurras la salud pública. ¿Significa esto que Maurras, verdaderamente, aceptaba parte de la Revolución como lo entendió Richet[24]? No me parece que sea así. Es cierto que Maurras escribió: «no temo tomar del vocabulario de la Revolución una de las rarísimas fórmulas que han sido significativas», pues «esta fórmula ha suscitado todo lo que hay de corajudo, honorable y patriótico en la Revolución francesa: la resistencia al extranjero». Sin embargo, se encarga de precisar que «por lo demás venía del lenguaje de la antigua Roma: *Salus populi suprema lex esto*». Y más adelante, indica: «A otros reconocer las utopías funestas de 1789: si fuera imprescindible buscar la inspiración en la historia de nuestra gran crisis, preferimos ir a 1793»[25]. Y aunque diga que un Danton continúa la obra de Enrique IV, de Luis XI o de Felipe Augusto[26], es lo cierto que no hay «afecto» o aceptación de herencia revolucionaria[27], como tampoco lo hay respecto a las guerras napoleónicas[28], aunque se alegre de sus victorias, que no significa otra cosa que preferirlas a las derrotas.

Eso es así porque para Maurras la existencia de la patria es condición de todo lo demás, no porque haga de la patria un dios o un absoluto, lo que rechaza, sino porque es la más grande de las realidades políticas, condición para que puedan existir franceses, libertad, justicia, etc., en su interior[29]: «*Subsumiendo* todos los demás grandes intereses comunes y teniéndolos en su dependencia, está perfectamente claro que, *en caso de conflicto*, todos esos intereses debe ceder ante ella por definición». Ocurre que «desde que la Reforma ha escindido en dos a Europa, la Cristiandad ha dejado de existir. ¿A qué ha quedado reducido el género humano para cada hombre? A su patria. No hay más allá. Ella forma el último círculo político válido que, envolviendo a los otros (familia, municipio, provincia), no está encerrado dentro de ninguno más»[30]. El ser la existencia de la nación la primera condición necesaria de todo lo demás explica su actitud hacia las guerras de la Revolución. No es que las defienda en cuanto tales, pero se alegra del éxito de sus armas, del mismo modo que en 1914 colaborará al esfuerzo común y suspenderá sus ataques a la República por considerar prioritaria la victoria sobre Alemania[31], pues entendía Maurras que, en uno y otro caso, la derrota hacía peligrar la existencia de Francia.

De modo parecido, De Maistre había considerado necesaria y había alabado la conducta del ejército, pues con ello Francia evitaba su disolución y división y conservaba su fuerza militar y su influencia exterior; no se combatía por la Revolución sino por Francia y el futuro Rey[32].

Aunque ciertamente discutible y rechazable si se toma al pie de la letra y absolutamente sin tener en cuenta su carácter relativo, sin embargo, en la medida en que esa unidad no es más que el marco en el que la regeneración podrá surgir —tal como hacía De Maistre—, no cabe hablar ni de afecto ni de herencia, aunque se quiera entender que el propio Maurras aceptaba esa herencia. De hecho —aunque sólo sea por la salvedad señalada, hecha por Maurras—, no es la herencia de la Revolución, sino la herencia de Francia, porque es ésta y no aquélla cuya existencia considera primordial y sitúa por encima de la controversia Revolución-Contrarrevolución.

¿Qué queda de la crítica de Maurras a la Revolución francesa? Al margen del excelente razonamiento en favor de la restauración monárquica en Francia, de una monarquía hereditaria, tradicional, antiparlamentaria y descentralizada, a lo que habría que añadir católica[33], permanece su crítica a los principios del 89 que realizó de modo maestro. La crítica a la democracia moderna[34] y a la república surgida de ella; su observación de que la democracia se convierte en religiosa, en un sustitutivo de Dios[35]; su reconocimiento de la religión católica como esencial para la civilización[36]; la política natural y sus principios; que «la Revolución no es la revolución en la calle o en el Eliseo, es la manera de pensar revolucionaria»[37]. Y sobre todo, la restauración de la inteligencia en Francia[38].

TAINE, EL HISTORIADOR CASTIGADO POR «REACCIONARIO»

Hippolyte Taine (1828-1893), de origen familiar pequeño burgués, provinciano, culto y católico, fue educado en la religión católica, pero a los quince años, dejándose llevar por el mal ambiente del colegio parisino al que fue enviado a realizar los estudios de liceo, abandona el catolicismo, aunque dice que todavía conserva «las creencias naturales, la de la existencia de Dios, la de la inmortalidad del alma, la de la ley del deber»[1]. Cuatro años más tarde deja de creer en la *religión natural* que por escaso tiempo aceptó, convencido del relativismo de toda creencia, y se encierra en un escepticismo para caer, poco después, en el panteísmo y la admiración de Spinoza[2], cuyas doctrinas más tarde aceptaría a beneficio de inventario, y respecto al cual pronto mostró reticencias[3]. Chevrillon estimó que sus lecturas no fueron ajenas a su abandono de la religión: «la lectura de los grandes autores de la antigüedad, que fundan la moral en la razón autónoma, contribuyó a alejarle de la fe de su infancia»[4].

Durante su etapa de estudiante en la *normale* fue «enemigo del catolicismo» y tenía una «obsesión anticatólica» y, a lo largo de buena parte de su vida, dio suficientes muestras de lo que Leger, con cierto eufemismo, denomina «mal humor anticatólico», y hasta de ateísmo, pues hubo un tiempo en el que ni siquiera podía soportar «la palabra Dios»[5]. En 1849 le escribía a Prévost-Paradol: «Nada iguala mi asco

cuando paso ante una de esas iglesias que apestan a incienso, llenas de una multitud de necios y de mujeres, que retumban con una música vulgar, ronca, gangosa y monótona, con todos esos frailotes de aspecto imbécil y perverso». «La Iglesia —añadía— es una vieja coqueta que se pinta para atraer a sus amantes». Al mismo amigo, en 1851, siendo ya profesor, le escribía desde Nevers, que al finalizar el curso, «al dejarme mis alumnos no creerán que veamos a Dios cara a cara y que el alma es un pequeño ser alojado en ninguna parte»[6]. De ser cierto el hecho, a su beligerancia anticatólica se unía, tanto el fraude a la enseñanza que, no solamente no contemplaba la posibilidad de destruir la fe de los alumnos, sino que, expresamente, lo prohibía, como el desprecio a los mismos alumnos y a sus padres, que no querían tal enseñanza.

Anticlerical, aunque no radical, tuvo fama de librepensador entre los mismos librepensadores hasta la aparición de los volúmenes sobre la Revolución, y su filosofía fue criticada y combatida por los católicos, por amoral, panteísta o materialista. En 1852, se refería a un *Te Deum* al que tuvo que asistir, con la expresión de conjunto de «muecas». Ya en plena madurez, equiparaba el espíritu revolucionario al clerical —«en ambos hay resortes parecidos, el gusto por los principios admitidos de antemano, la aversión a la experiencia, la ignorancia de la historia, la obediencia a frases definitivas, el instinto de la tiranía, la aptitud a la esclavitud; se concluiría que no se puede combatir el uno con el otro, sino que hay que combatir a ambos»—, y si rechazaba el radicalismo, consideraba peor al clericalismo: «Si hay que optar entre el radicalismo y el clericalismo ¡Qué tristeza! El primero es la sarna y el segundo la peste. Prefiero la sarna»[7].

Como ha observado Seys, «Taine se apoya en una visión panteísta del mundo, cuya primera inspiración es espinozista, que rechaza violentamente toda visión creacionista de inspiración espiritualista», y al «admitir que la causa de un hecho es otro hecho del mismo orden, excluye toda explicación trascendente y busca en el mismo interior de las cosas la razón de su aparición»[8].

Suspendido en su examen para obtener una de las dos plazas existentes de profesor agregado de filosofía en la universidad de París —bien por rechazo de la ortodoxia de la enseñanza oficial a sus ideas[9], bien, imbuido de su propia superioridad, insistiendo en mantener dogmáticamente un pensamiento propio[10]—, obtuvo un puesto en la

enseñanza secundaria, como suplente, en octubre de 1851 en el colegio de Nevers, y entrado el año siguiente, en el mes de abril, en el liceo de Poitiers. En octubre de ese mismo año, decide ir a París y vivir de su pluma, bien es verdad que con el apoyo de una renta de mil doscientos francos anuales, proporcionada por el capital heredado de su padre, fallecido en 1840. Su alejamiento de la política no le impidió mostrarse contrario al golpe de estado de diciembre de 1851 y no jurar fidelidad al nuevo Presidente en su puesto de profesor en Nevers[11], aunque ya en Poitiers sí lo hizo, una vez refrendado aquel poder por la soberanía popular expresada en el sufragio universal[12]. En 1853 se doctora en letras con una tesis sobre La Fontaine, y durante tres años asistirá a las clases de las facultades de Ciencias y de Medicina. Años después, en 1864, será nombrado profesor de Historia del Arte en la Escuela de Bellas Artes, dando lugar sus lecciones a la *Filosofía del Arte*, y en 1866 obtendrá el nombramiento de caballero de la Legión de honor. El 14 de noviembre de 1878 será elegido académico de la Academia francesa.

Para unos, como Giraud, que creyó percibir «un fondo de exaltación mística dispersa en su obra», Taine tuvo una «fe completamente religiosa en la "Ciencia"», o como su sobrino Chevrillon, la idea de que la ciencia en la que cree terminará explicando todo, actuaba en Taine «al modo de la idea religiosa», hasta el punto de que «no sólo la ciencia es su religión, sino que ve en ella la religión del futuro». Para otros, como Faguet, la originalidad de Taine consistió en que «no amaba más que la ciencia, pero sin creer, o, dicho de otro modo, no creía más que en la ciencia, pero sin esperar nada»; al contrario que aquellos de sus contemporáneos que se dejaron seducir entusiasmadamente por el cientificismo, convirtiéndolo en una fe, Taine tuvo respecto a la ciencia «la piedad sin fe, el celo sin la creencia», y de ahí, concluye Faguet, su radical pesimismo. Pesimismo resaltado por Schaepdryver (aunque negado por otros autores, como Boutmy —que lo calificaba sólo de «triste»—, Bourdeau, Boosten, Weinstein —que lo negaba a largo plazo, fundado en que Taine creía que la inteligencia humana no tenía límites— o Giraud —aunque éste después de negarlo, terminaría admitiéndolo[13]—), que bien pudiera tener su origen en la observación hecha por Margerie, conforme a la cual, al prescindir de Dios y haber concebido el mundo «como un sistema cerrado y

autosuficiente», en cuya naturaleza ciega «coloca al hombre como una de sus partes y como un movimiento infinitamente pequeño, perdido en esos movimientos infinitos en extensión, eternos en su duración, como un movimiento determinado por éstos, determinado y pasajero igual que ellos, diferenciado de ellos únicamente por el accidente y el *epifenómeno* de la conciencia y el pensamiento», el resultado no podía ser otro que una vida desgraciada[14].

De modo similar a Vigny, la desesperanza y el sentimiento de creerse superior al resto de casi todos los mortales, no eran lo más propicio para que abriera su ser a lo sobrenatural y pudiera recuperar la fe perdida. Quizá en esto tuviera un fondo romántico muy arraigado, en lo que insistió Fueter y, por su parte, Schaepdryver puso de manifiesto, si bien, como había indicado Babbitt, se trataba de un romanticismo desilusionado. Aduce Schaepdryver, además del tono general de su obra, textos en los que plasma su elogio y admiración hacia Musset. Taine, al final de su *Historia de la Literatura Inglesa*, escribió: «Lo conocemos de memoria. Murió, pero nos parece que todos los días le oímos hablar. [...] ¿Hubo jamás acento más vibrante y más verdadero? Al menos no mintió nunca. Sólo dijo lo que sintió y lo dijo como lo sentía. Pensó en voz alta. Hizo la confesión de todo el mundo. No sólo se le ha admirado; se le ha amado. Era más que un poeta, era un hombre. Cada uno encontraba en él sus propios sentimientos, los más huidizos, los más íntimos». Fue «el más amado, el más brillante de nosotros [...]. Todavía le amamos, no podemos escuchar a otro; a su lado, todos nos parecen fríos o mentirosos»[15]. Su pesimismo y su tristeza estarían, así, alimentados por el poeta del desencanto y la desesperanza.

Pero como quiera que fuera, la ciencia sustituyó a la religión: «Creo que la ciencia absoluta, encadenada, geométrica, es posible»; «la ciencia es un ancla que fija al hombre; quien no la tiene puede ser empujado a los escollos que se temen menos». En 1864, al dar cuenta de la segunda edición del *Curso* de Comte, escribía: «el nacimiento y el desarrollo de las ciencias positivas es, desde hace tres siglos, el acontecimiento capital de la historia. Ninguna otra construcción humana, ni el Estado, ni la religión, ni la literatura, pueden considerarse inconmovibles [...]. Por el contrario, el aumento de las ciencias es infinito [...] Se puede prever que llegará un tiempo en que reinen soberana-

mente, tanto sobre todo el pensamiento como sobre toda la acción del hombre, sin dejar a sus rivales más que una existencia rudimentaria, parecida a la de los órganos imperceptibles que, en una planta o en un animal, desaparecen casi absorbidos por el inmenso aumento de sus vecinos». Algo muy parecido escribirá en su *Voyage en Italie*: «Las ciencias experimentales y progresivas son ahora reconocidas como las únicas dueñas legítimas del espíritu humano y las únicas guías ciertas de la acción humana». Y en 1878, en carta a Ernest Havet, le decía: «La Reina legítima del mundo y del porvenir no es lo que en 1789 se llamaba la *Razón*, sino lo que en 1878 se llama la *Ciencia*»[16].

Panteísta[17], ecléctico, determinista[18] *sui generis*[19], cientificista que proclama la incompatibilidad entre religión y filosofía, entre razón y fe[20] —«Taine rechaza el catolicismo porque le parece incompatible con la ciencia»[21]—, en 1860, después de una estancia en Inglaterra, se convierte en admirador del protestantismo[22], admiración que ya nunca abandonará, aunque tras la revolución de 1871, al indagar en las causas de la situación francesa, en *Los orígenes*, el estudio de la historia le curó de su, hasta entonces, aprecio de la Revolución francesa y propició que mostrara simpatía e incluso, en ocasiones, hasta entusiasmo hacia el catolicismo como factor histórico de civilización.

Fue el estudio de la Revolución el que le descubrió un mundo nuevo que, hasta entonces, había desconocido, pues con anterioridad, como manifestó en diversas ocasiones, «pensaba como la mayoría de los franceses [...]. Es el estudio de la historia —prosigue— el que me ha hecho iconoclasta», y con lo que comprendió que «los principios del 89» «son falsos y perjudiciales». Al término de los capítulos sobre el nuevo régimen, al tratar de la Iglesia, escribió cosas como éstas: «El cristianismo católico y francés [...] se ha avivado en el clero, sobre todo en el clero secular, pero se ha enfriado en el mundo y, sobre todo, es en el mundo donde su calor es necesario». Páginas antes, refiriéndose al «aporte del cristianismo a las sociedades modernas en cuanto al pudor, a la dulzura de humanidad, a la honestidad, la buena fe y la justicia», había indicado que «ni la razón filosófica, ni la cultura artística y literaria, ni, incluso, el honor feudal, militar y caballeresco, ningún código, ninguna administración, ningún gobierno, son suficientes para suplir tal servicio. Nada como él para mantenernos en nuestra propensión natural, para obstaculizar el deslizamiento insensible por el

que continuamente y con todo su peso original nuestra raza retrocede hacia sus bajos fondos; y el viejo Evangelio, cualquiera que sea su envoltura presente, es, todavía hoy, el mejor auxiliar del instinto social»[23].

Con todo, no era más que un aprecio utilitario de la religión católica y no llegó a recuperar la fe de su infancia, a pesar de «las discretas gestiones intentadas» para recuperar al, según algunos, «cristiano sin saberlo»[24]. Y es que era imposible que pudiera recuperar la fe porque Taine se encerraba en su marcoaurelismo[25]. De hecho, su «actitud interior», como vio Schaepdryver, fue permanentemente contraria al cristianismo[26] y, especialmente, al catolicismo[27]. Como destacaron diversos autores, incluso en esos textos en los que se reconoce el alto valor social del cristianismo, «no hay ninguna palabra —señala Boosten— que testimonie que Taine aceptara alguna verdad contenida en la revelación cristiana [...]; lo que aprueba no es más que la parte de beneficencia social». Como indicó este autor, Taine nunca se preguntó «si ese espiritualismo cristiano, que es el sostén necesario de un estado social que es el que mejor responde a la naturaleza humana, es, quizá, cierto». Y Bourget, que le disculpaba debido a las circunstancias de la época, entendía que Taine permaneció «indiferente» al problema religioso toda su vida[28].

Además, Taine compartía con los historiadores de las religiones de principios del siglo XIX, sobre todo alemanes, la idea de la relatividad de las religiones[29], lo que unido a una ironía, cuando menos irreverente, constituían otros obstáculos para allanar el camino hacia la recuperación de la fe. En *La Fontaine et se fables*, escribía: «En el fondo, tal mundo, tal idea de Dios. De modo que la idea de Dios varía con los cambios del mundo. En general, en un siglo o en una raza, se concibe al soberano celeste a imagen del soberano terrestre, mejor dicho, se concibe el *poder* de un cierto modo y se les modela a ambos según esa concepción»; y respecto a Francia en el siglo XVII, añadía: «Dios es ahora razonable; ha aprendido mucho. Pero aún no ha aprendido todo. Todavía es muy de su siglo para parecerse al soberano moderno»[30].

En los mismos *Orígenes* en los que consignó un juicio histórico muy favorable a la Iglesia y a la religión católica, sin embargo, refiriéndose a la Restauración y al Segundo Imperio, escribió, respecto al Estado y la Iglesia: «Las dos centralizaciones, una eclesiástica y la otra

laica, las dos crecientes y prodigiosamente incrementadas desde hace un siglo, se unen ambas para abrumar al individuo; es vigilado, perseguido, asido, gobernado, coaccionado hasta en su fuero íntimo»; y «los dogmas de la Transubstanciación y de la infalibilidad del Papa son, precisamente, los mejores para impedir para siempre toda reconciliación de la ciencia y de la fe»[31].

Pocos años antes de su muerte le escribía al vizconde de Vogüe: «Me he traído mi Evangelio, Marco Aurelio. Es nuestro Evangelio para nosotros que hemos transitado la filosofía y las ciencias. Dice a las personas de nuestra cultura lo que Jesús dice al pueblo. [...] He ahí el testamento supremo de toda la antigüedad, de un mundo más sano que el nuestro [...]. Un viejo como yo encuentra precisamente, con el salvador perfecto, el alimento final que le hace falta»[32]. Su muerte como protestante[33] fue sólo apariencia, pues a pesar de que dispuso que en sus exequias oficiara el pastor protestante Roger Holbard, no llegó a abrazar la religión reformada[34], pese a que dos años antes de su muerte, en 1891, había escrito: «Lo que me parece incompatible con la ciencia moderna no es el cristianismo, sino el catolicismo actual y romano; al contrario, con el protestantismo amplio y liberal, la conciliación es posible»[35].

Y es que, a pesar de su método (o, más bien, debido a él), en el que la *abstracción* era capital[36], no fue capaz de «abstraer» de los hechos, de la realidad histórica que descubría, lo que ésta mostraba de sobrenatural y de presencia de Dios en las obras de la Iglesia. Como ha indicado Gasparini, el interés de Taine y su aprecio de la religión católica en *Los orígenes*, no estuvo motivado «por un hipotético acercamiento al cristianismo, sino por la voluntad de llevar a su fin la observación científica e histórica de la Francia contemporánea». Su sobrina, que le conoció bien, dijo que «quiso hacer labor de historiador, conocer la Iglesia, liberándose, para ello, de cualquier prejuicio», pero —añade— «lo hizo como el habitante de otro planeta que viene, sin *parti pris*, a observar y aprender». Su nueva percepción de lo religioso apreciada en la historia, en expresión de Giraud, fue una *«apologética experimental»*, que no le hizo ir más allá de ser «un simple *apologeta desde fuera*», a consecuencia de su persistencia en la idea, forjada a los veinte años, de la contradicción absoluta entre la ciencia y la fe católica, y que como un círculo cerrado sobre sí mismo, se interponía entre la realidad y Taine[37].

Su vida privada, durante algún tiempo, tampoco fue ejemplar, aunque mucho menos desarreglada que la de buena parte de los escritores e intelectuales de su siglo. Antes de contraer matrimonio con Teresa Denuelle, tuvo una larga relación de cinco años con Elise Krinitz —que escribió algunas obras con el nombre de Camille Selden—, con la que, finalmente, se negó a casarse. A instancias de la familia de la novia, el 8 de junio de 1868 contrajeron matrimonio canónico, si bien Taine para evitar las críticas de sus amigos librepensadores fue parco en las invitaciones[38]. Antes de contraer matrimonio las juergas no le fueron ajenas y, partidario durante mucho tiempo de la separación y diferenciación del amor y del acto sexual, realizaba «ejercicios higiénicos» bimestrales[39]. Mundano, ambicioso y pagado de sí mismo, no fue capaz de ver la verdad sobrenatural del amor de Cristo que, plasmado en obras, instituciones y personas, describió en *Los orígenes*, o, quizá, no quiso recorrer hasta el final el camino que lleva a su encuentro.

Taine fue, sin duda, de una gran inteligencia, como lo atestiguan sus amigos y compañeros de estudios y sus profesores, de los que recibió elogios como nunca, antes de él, los obtuvo ningún otro alumno[40]; el ser considerado el número uno de su promoción de la *Ecole normale*. Su sed de saber, nunca saciada, está bien reflejada en la impresionante envergadura de sus estudios filosóficos durante los tres años de la *normale* [41]; a juicio de Chevrillon, desde muy joven le dominó una *pasión*, la pasión intelectual de conocer[42]. Pero también, ya en esos años —incluso en los del liceo si *Etienne Mayran* [43] refleja su propia personalidad como se ha dicho con frecuencia[44]—, tenía una voluntad firme apoyada en lo que creía ser un sistema de pensamiento completo en virtud del cual era imposible apartarle de la elección que hubiera hecho[45].

En sus años mozos, le escribe a Prévost-Paradol: «La verdad no se me escapa, tengo el principio; no tengo la explicación universal, pero tengo el principio de esa explicación [...]. No puedo creer que mi certidumbre me engañe, porque sabiendo ahora el principio y la causa del error, el método que he seguido ha sido calculado necesariamente de modo que evite por sí mismo el error. No puedo ser sacado de mis creencias por alguna contradicción con otro principio, ya que el mío es el único que admito y del que deduzco todos los demás, ya que en

su propia naturaleza está la conciliación de los contrarios, ya que, en fin, todas mis nuevas investigaciones sobre diferentes materias aportan nuevos apoyos a mis primeras pruebas». Su pensamiento y su filosofía estaban ya plenamente hechos en sus líneas maestras durante su etapa de estudiante, como, entre otros, advirtió Leroy. «Sus concepciones dominantes —escribe Chevrillon— se forjaron muy pronto, no variaron y dirigieron toda su obra»[46]. Por su parte, Schaepdryver mostró la esencial unidad del pensamiento de Taine, antes y después de 1870; unidad esencial compatible con las contradicciones que cabe apreciar a lo largo de su evolución, puestas de manifiesto por Evans.

No han faltado quienes, además de su sobrina, le han caracterizado por su modestia, como Faguet, alegando que «su sistema no salía de sí mismo, del yo, sino que provenía de fuera, del no yo», Monod o Boutmy, que destaca su humildad. Pero aunque así fuera en su carácter personal, es lo cierto que en cuanto a las ideas que profesaba, intelectualmente, se sabía superior y se lo creía, y no daba su brazo a torcer. En su juventud pensaba «que los hombres son, en su mayoría, tan malos, tan despreciables y tan estúpidos, que es necesario poder hablar consigo mismo», y que había llegado «a un gran desprecio de los hombres, aunque conservando una gran admiración hacia la naturaleza humana; los encuentro ridículos, impotentes, apasionados como niños, tontos y vanidosos, y, sobre todo, necios a fuerza de prejuicios; guardando siempre las formas exteriores de la cortesía, me río por lo bajo, hasta tal punto los encuentro feos e idiotas»[47]. Esta singular misantropía no le abandonó nunca.

No es, pues, absurdo, pensar que fue también una hipertrofia del yo —quizá de procedencia romántica— unida a una mala formación religiosa[48] y a un exceso de racionalismo —en este aparentemente ardiente empirista— la que le llevó a perder la fe. En 1848, refiriéndose a sus quince años, escribía: «Era cristiano y nunca me había preguntado lo que vale esta vida, de dónde venía, lo que debía hacer... La razón apareció en mí como una luz; empecé a sospechar que había algo más allá de lo que había visto; me puse a buscar a tientas, como en las tinieblas. Lo primero que se derrumbó ante este espíritu de examen fue mi fe religiosa. Una duda provocaba otra; cada creencia arrastraba a otra en su caída». «El cristianismo —continúa Taine— me parecía, a la vez, ridículo y odioso. La inmovilidad de sus doctrinas, la crueldad

de sus dogmas, la minuciosidad de sus prácticas, lo absurdo de sus misterios, la hipocresía de sus adoradores, excitaron mi asco y mi lástima»[49].

Gratry, entonces capellán de la *Escuela normal*, en su *Lettre à M. Vacherot*, en 1851, en su refutación al libro de Vacherot, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, como recuerda Leger, se dirigía, casi personalmente, a About, Sarcey y Taine, indicándoles que su impiedad no era fruto de sus sabios estudios, sino que decidieron dejar de creer en el colegio, entre los trece y los quince años, decisión infantil motivada por razonamientos ingenuos. Probablemente, por esa actitud expresada por Taine que acabamos de leer, Picard había indicado que «entra en la vida con el orgullo de la razón»[50].

Sin embargo, Taine no se deja arrastrar por tal hecatombe de sus ideas y creencias, sino que pretende encontrar la virtud en sí mismo; él será la regla de su propia virtud: «Sentí en mí mismo suficiente honor y voluntad para vivir como un hombre honesto, incluso después de haberme desembarazado de mi religión; estimaba demasiado mi razón para creer en otra autoridad que no fuera la suya; no quise tener más que de mí la regla de mis costumbres y la dirección de mis pensamientos; me indignaba ser virtuoso por temor y creer por obediencia. El orgullo y el amor de la libertad me liberaron»[51]. Esta moral autónoma de Taine, acorde con su panteísmo, consistía en obedecer a las leyes de la naturaleza y de la existencia[52].

Si hemos de hacerle caso, el abandono de las creencias católicas se debió únicamente a su propia inteligencia, que consideraba superior a la de los creyentes: «Aun no había leído a ningún filósofo; quise conservar mi espíritu en entera libertad, mi examen en una independencia completa. En tal momento rebosaba una alegría orgullosa; triunfaba en mis destrucciones; me complacía en ejercitar mi inteligencia contra las opiniones vulgares; me creía por encima de los que creían, porque cuando les preguntaba, no me daban ninguna prueba buena de sus creencias; cada día iba más lejos, hasta que un día no encontré nada que se sostuviera». Es sabida la alta estima en que Taine, desde su juventud, tenía a la inteligencia y al pensamiento: «la especulación pura [...] es el principio de todas las cosas. El pensamiento es la condición del desarrollo de todas las facultades humanas; sin ellos no hay salvación». Pero, ¿no sobrevaloró su inteligencia y su pensamiento desde

que empezó a reflexionar? «Con mi adoración por las verdades de razón —prosigue— y la confianza absoluta que tengo en el poder de la inteligencia, parezco un católico que no sabe más que hablar de Iglesia y de fe. Pero al menos puedo probar lo que digo, y para rebatir la doctrina que me posee hay que estar fuera de razón»[53].

Sin duda, tales confesiones nos retratan a un joven Taine dominado, o al menos, tocado, por la soberbia, por lo que no es fácil saber si fue sólo la razón —una razón desbocada— lo que le hizo perder la fe, o la voluntad de afirmar su yo por encima de cualquier otra cosa. Si la razón había sido obstáculo para la fe, no lo fue, en cambio, para la filosofía ni para la ciencia, a pesar de que, durante su formación, sus convicciones filosóficas variaran y unas nuevas ideas sustituyeran a otras, así como sus apreciaciones científicas motivaran un cambio radical en su juicio sobre la historia de Francia, hechos que no le hicieron pensar ni en la falibilidad de una ciencia que no era una verdad absoluta, ni en que su propia razón y sus ideas eran cambiantes, salvo, naturalmente, en lo que se refería a la religión católica.

Sin renunciar nunca a su panteísmo spinozista[54], su primigenio y completo ardor por Spinoza[55] fue corregido por el realismo de Aristóteles, y las ideas abstractas de éste, sustituidas por realidades hegelianas[56] al tiempo que fue influenciado por Stuart Mill[57] en su método de conocimiento[58], de tal forma que tales maestros, como después, ya en plena madurez, Comte[59] al que «descubre» en 1860 o 1861, según acreditó Giraud[60], le influyeron «a medias»[61], como él mismo decía[62]. Margerie vio que «el conjunto de sus concepciones filosóficas le cerrará hasta el final el camino que lleva de la naturaleza a un principio divino de ella», y que «ningún rayo superior a las llamadas ciencias positivas, ninguna perspectiva, ninguna salida hacia alguna cosa inmortal, iluminará o ampliará su horizonte». Su sobrina creía que pertenecía a esa clase de personas —según ella— «refractarias tanto a los rayos, incluso abrasadores, de la sensibilidad religiosa, como a las certezas dogmáticas. El *Deus absconditus* permanece para ellas intangible y escondido en las profundidades de lo Desconocido» [63].

Pero tal ceguera, ¿no estaría producida por un punto, al menos, de engreimiento? Las siguientes palabras, también de su sobrina, aunque escritas con una intención y un ánimo totalmente distinto, nos lo hacen pensar. En efecto, añade su sobrina que, dada «la extraordinaria

probidad de su naturaleza, no tuvo del pecado, del mal, esa experiencia inquieta y degradante por la que tantas almas, horrorizadas por sus maldades, se han arrojado a los pies del Redentor». En opinión de Leger, que se refería a la juventud de Taine, «hay pocos hombres que hayan sido más impermeables a la idea de culpa que este joven escrupuloso»[64].

Pero, ¿quién no tiene necesidad de perdón? ¿Quién se basta a sí mismo? «Para mi tío —continúa su sobrina— una conversión religiosa repentina, en las últimas horas, le habría parecido una impiedad despreciable y la esencia de su espíritu no se lo permitiría. Hubiera sido un milagro». ¿No recibió la fe, este «don de Dios» como dice su sobrina o cerró su corazón y su inteligencia cuando llamaba a su puerta? La insistencia en que su vida y su muerte hacen «pensar en Marco Aurelio», porque «tenía la calma lúcida, ese orgullo modesto de una naturaleza que rechaza toda humillación, la meditación continua sobre los conflictos eternos entre la Naturaleza y la Razón»[65], si así fue, hacen pensar, también, que su altivez hizo imposible el reconocimiento de la luz[66]. Tampoco podía contribuir a ello su hegelianismo, su singular filosofía y su especial determinismo, pues éste es incompatible con la libertad y la responsabilidad que predica y profesa la religión católica. Pese a las explicaciones de Taine[67], incluso su sobrino político, que le admiraba profundamente, no comprendía cómo podía compaginar el determinismo con la responsabilidad personal, pues Taine, al margen incluso de los textos expresamente deterministas, exageraba los condicionantes hasta anular la libertad[68].

Su naturalismo y su rechazo de la trascendencia en la explicación causal no debieron ser ajenos a ese modo de ser. Para Taine no existía (al menos durante un largo periodo de su vida) nada fuera de la naturaleza, a la que definía como «ser único e indivisible del que todos los seres son miembros» y que por sí mismo todo lo produce, subsiste en todas la cosas y no es limitado por ninguna. Con anterioridad, en 1851, escribía a Prévost-Paradol: «La naturaleza es Dios, el verdadero Dios. ¿Por qué? Porque es perfectamente bella, eternamente viviente, absolutamente una y necesaria». Y continuaba: «Yo le diría a nuestro amigo Gréard: El verdadero Dios tiene lo que amas en el Dios cristiano; no tiene lo que menosprecias. Satisface, pues, tu corazón y tu razón. Deja para las religiosas un Dios amante y para los criados un

Dios rey. Hombre libre y sabio, tu Dios no puede ser más que el Todo infinito y perfecto». Pocos años antes le había escrito: «Piensa, amigo mío, que ese Dios cuya existencia me parece matemáticamente demostrada, no es, de ningún modo, ese tirano absurdo y cruel que las religiones nos enseñan y que el vulgo adora; piensa, incluso, que tampoco es ese *Dios-Hombre* de Bossuet, ocupado en salvar o destruir Imperios y en fundar su Iglesia [...]. Si la palabra *Dios* te choca, suprímela y en su lugar di *el Ser*; pero cualquiera que sea el nombre que le des, cree en la existencia de un Ser que posee toda la plenitud del ser y que no tiene ninguna carencia ni ningún defecto»; «Dios no es el ídolo cristiano»; «mi Dios no tiene nada en común con el Dios-verdugo del cristianismo, ni con el Dios-hombre de los filósofos de segunda fila. Es el positivo absoluto, es decir, la realización una y completa de todo el ser, y todo en él y fuera de él es necesario como él»[69].

Este panteísmo persistente aflora con claridad en la versión definitiva de su estudio sobre La Fontaine: «Hoy, en este derribo universal de los dogmas, entre los escombros de ideas amontonadas por la filosofía, la historia y las ciencias, la paz no nos llega más que por el sentimiento de las cosas divinas. Este gran corazón desgraciado del hombre moderno, atormentado por la necesidad y la imposibilidad de adorar, no encuentra la belleza perfecta y consoladora más que en la naturaleza infinita»[70].

Desde muy joven mostró su rechazo de las causas finales: «Hay toda una serie de explicaciones que sustituyen a las causas finales». Para Taine «la causa de los hechos está en ellos mismos», las causas no son más que leyes encerradas en los objetos de los que se pueden extraer por abstracción. «Hechos y relaciones, no existe otra cosa», y «el hecho tiene su causa en otro hecho», incluidos los hechos morales, que tienen su causa en otro hecho moral, por lo que «el vicio y la virtud son productos como el vitriolo o el azúcar»[71]. Mal comprendido por esta frase, o quizá no tanto[72], lo cierto es que se le acusó de materialismo[73], de lo que se defendió, con escasa fortuna, alegando que la virtud y el vicio no eran productos materiales como el vitriolo o el azúcar, sino productos, es decir, resultado de otros hechos, aunque en este caso, morales[74].

Según Evans, fue mal comprendido por su famosa frase, porque el plano en el que se situaban Taine y sus críticos era diferente, ya que

para Taine los hechos morales no son producto de causas anteriores y exteriores, sino de factores lógicos; no son, pues, fuerzas mecánicas los que los producen y, por eso, el hombre no deja de ser responsable. No parece convincente la argumentación desarrollada por Evans en su obra. En carta a Cornelis de Witt, en 1864, decía Taine: «Mi idea filosófica [...] es que todos los sentimientos, todas las ideas, todos los estados del alma humana son productos, que tienen sus causas y sus leyes y que todo el futuro de la historia consiste en la búsqueda de estas causas y de estas leyes»[75]. Aquí el determinismo parece que aflora con claridad. Todo sentimiento, toda idea, todo estado del alma tienen, sin duda, motivos y razones, pero no hay causas, ni menos aún leyes, que más allá de la libertad y de la voluntad de las personas suministren explicaciones regladas de esos estados y, desde luego, no pueden explicar la historia, salvo que haya tantas causas y leyes como sujetos o protagonistas de la historia.

Como advirtió Margerie, Taine cae en el vicio que le espetó a Maine de Biran, un galimatías que sólo el autor entendía, pues lo que Taine llama causa en relación a los hechos, al prescindir de la causa final, no es una causa, sino un resultado. La objeción debió ser bastante común entre sus críticos espiritualistas, pues algunos años antes Caro había indicado la debilidad de su filosofía como consecuencia de haber prescindido —hasta su negación— de la metafísica, de las substancias y de las causas finales, fallando sus razonamientos por las erróneas definiciones de substancia y de causa. «Ya en 1849 —escribía Chevrillon— estaba persuadido de que las substancias no están hechas más que de sus atributos»[76].

El rechazo de la distinción entre substancia y cualidad, entre esencia y manifestación, entre el sujeto y sus facultades, entre la causa y el efecto, entre causa y ley, todo ello consecuencia del postulado fundamental de su doctrina, consistente en la identidad del pensamiento y del ser, que, según Rosca, caracteriza a la filosofía de Taine[77], así como la pluralidad de influencias recibidas, que Taine digiere a su modo, son algunos de los motivos que explican que Taine haya sido interpretado tan diversamente.

En carta a Renan, rebatiendo la afirmación de éste, según la cual «el mundo tiene un objetivo y trabaja para un fin misterioso», le decía Taine: «¿Esos mecanismos que parecen el efecto de una causa final,

son, como lo admiten los naturalistas de hoy día, los efectos de una causa eficiente?» «Los efectos acumulados de una causa eficiente pueden proporcionar al espectador la ilusión de una causa final»[78]. Taine fue, pues, «un heterodoxo» como indicó Marín, y, por ello, «las severísimas censuras unánimemente hechas por los católicos a su obra»[79].

Taine ha sido objeto de muy diversas interpretaciones, tanto por sus partidarios como por sus adversarios, sin duda porque, a pesar de la claridad de su prosa, hay cierta oscuridad en el conjunto, que dificulta la composición de sus ideas y porque hay contradicciones, que intentó resolver con explicaciones enfrentadas entre sí; también porque muchos de sus intérpretes han prescindido de parte de su obra o han potenciado en exceso algunas ideas dejando otras en la sombra; y, finalmente, porque algunos partieron de un partidismo político radical que les incapacitaba para comprenderlo.

Aunque Giraud haya dicho que «la idea dominante en Taine [...] es una idea metafísica» y que era «un gran metafísico»[80], su rechazo de la metafísica es un hecho[81] y su pretensión de descubrir leyes que permitan predecir el comportamiento humano ¿no apuntan a un excesivo protagonismo próximo a la soberbia?

Aunque afirmara que no tenía ni exponía un sistema[82], sino sólo un método[83], es lo cierto que éste, si se sigue, se convierte en sistema[84]. Su empirismo —limitado a los hechos, sin trascenderlos— se basaba en tres tipos de observaciones[85], que él llamaba «la raza» —no en sentido antropológico o biológico, sino como conjunto de disposiciones innatas y hereditarias que diversifican los caracteres[86]—, «el medio ambiental» y «el momento»[87], a los que habría que añadir una cuarta, cuando se trata del estudio de los individuos, la «facultad dominante», auténticamente generadora[88]. Ésta, que también puede predicarse de las sociedades, consiste en el «rasgo característico y dominante del cual todo se puede deducir geométricamente»[89]. «De la facultad dominante de un pueblo —dirá en *Los filósofos*— derivan todas las partes de sus instituciones y todos los acontecimientos de su historia»[90]. El éxito de esta obra entre el público se debió no sólo a una buena dosificación entrelazada de ironía, sátira e incluso sarcasmo —del que la resurrección del buey espetada a Jouffroy es buen ejemplo—, sino, también, a la aplicación a cada uno de los filósofos de los que se ocupa, de esta forma de caracterización y de explicación.

Taine, en teoría, termina por convertir esas observaciones en auténticas reglas o principios —los únicos— que pueden explicar la realidad, aunque, como indicó Cassirer, en la práctica no siempre fuera fiel a este planteamiento —como se advirtió muy pronto por sus contemporáneos como Zola—, especialmente, como ha señalado Codazzi, cuanto más introduce la psicología[91]. Así, nos encontraríamos con «una explicación del conjunto» y «una obra realizada», aunque permita su aplicación a las diversas realidades que se estudien. Sistema, pues, del que se deducirán las leyes que regulen los comportamientos sociales: «si estas fuerzas pudieran ser medidas y cifradas, escribía Taine, se deducirían, como de una fórmula, las propiedades de la civilización futura, y, si, a pesar de la tosquedad de nuestras anotaciones y de la inexactitud fundamental de nuestras mediciones, queremos, hoy, hacernos alguna idea de nuestros destinos generales, es en el examen de esas fuerzas en el que hay que fundar nuestras previsiones»; al hacerlo así, «no sólo hemos agotado todas las causas reales, sino, incluso, todas las causas posibles del movimiento». Su entendimiento de la historia, lo que a él le interesaba de la historia, estaba en consonancia con esas ideas: Mi idea filosófica, escribía en 1864, «es que todos los sentimientos, todas las ideas, todos los estados del alma humana son productos, que tienen sus causas y sus leyes y que todo el futuro de la historia consiste en la búsqueda de estas causas y de estas leyes»[92].

Sin entrar en si su método (y sistema) es incompleto y reductor —objeción muy común[93], aunque negada también por otros autores[94]—, o incluso «inútil» en el sentir de Croce[95], la observación limitada a los hechos no nos dice nada de su valor moral —lo que, ciertamente, Taine afirmaba— ni tampoco nos puede decir nada más allá de ellos mismos. Es decir, se limita al hecho o a los hechos observados, a lo pasado y no tiene más proyección de futuro que la lección que los hombres puedan o quieran extraer, pero de ningún modo permite suponer, y menos aún vaticinar, que en iguales circunstancias, los resultados que se producirán serán los mismos que anteriormente se habían producido. De ahí el error de Taine de pretender que «el derecho de regular las creencias humanas ha pasado por entero a poder de la experiencia y los preceptos o doctrinas, en lugar de autorizar la observación, reciben de ella todo su crédito»[96].

Limitado a un método de observación, realizado con honestidad y siempre que se consideren sus límites y se combine con otros métodos, no cabe duda de su utilidad. Pero la raza, el momento y el medio, e incluso la facultad dominante, cuando ésta existe, únicamente nos proporcionan datos, circunstancias, relaciones, influencias y todo tipo de factores que hay que tener en cuenta y ponderar correctamente, pero no determinan ni causan, ni explican en su totalidad un hecho o un comportamiento, para lo cual hay que contar con la libertad y la voluntad, con la personalidad. Por eso, por ejemplo, los caracteres de un pueblo no son más que lugares comunes, útiles para describir unos rasgos generales, pero que por sí mismos no proporcionan, ni remotamente, la clave de la historia.

Es errónea la pretensión de descubrir *leyes* (en sentido natural o físico, tan rígidas como la ley de la gravedad, independientes de la voluntad humana), con las que «regir las concepciones y guiar los esfuerzos de los hombres», «que por una serie de indagaciones bien llevadas acabará por determinar las condiciones de los grandes acontecimientos humanos, es decir, de las circunstancias necesarias a la aparición, a la duración o a la ruina de las diversas formas de asociación, de pensamiento y de acción». En la hipótesis de llegar a descubrir «la condición necesaria y suficiente de un hecho [humano]», nada nos asegura que en caso de volverse a producir «esa» condición se produzca el mismo hecho. Error producido al asimilar los hombres y las sociedades humanas al reino animal o vegetal y al equiparar las ciencias humanas (como la historia) a las ciencias naturales (como la biología o la física), «la historia natural» a «la historia humana»: «la filosofía de la historia humana repite como una fiel imagen la filosofía de la historia natural». En los mismos *ensayos*, escribió: «Nuestro espíritu es una máquina construida tan matemáticamente como un reloj. Si tal muelle predomina, acelera o falsea el movimiento de los otros y la impresión que les comunica escapa al gobierno de nuestra voluntad, porque es nuestra voluntad misma; vamos de un modo irresistible por la vía trazada; y el autómata espiritual que forma nuestro ser no se detiene ya más que para romperse». Ya en su *Tito Livio* había dicho que «el mundo moral, como el mundo físico, está sometido a leyes físicas; que un alma tiene su mecanismo como una planta». Poco antes le había escrito a Guillaume Guizot: «En todas partes, por debajo y por encima de no-

sotros está la fuerza. Leyes ciegas se cumplen en un orden fijo y un sistema inflexible construye el mundo con las miserias y la muerte de los individuos»[97].

A pesar de haber ejercido gran influencia en dos generaciones de franceses de la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo desde la década de los sesenta[98] —sin duda a partir de su feroz y demoledora crítica del espiritualismo inconsistente de Cousin (predominante en la Universidad francesa durante treinta años) con la publicación de *Les philosophes français du XIX siècle* (1857)[99], obra con la que pasaría factura por su suspenso de 1851 y, sobre todo, se desquitaría por el rechazo de su primer proyecto de tesis doctoral sobre la sensación y la percepción exterior[100]—, la complejidad de su pensamiento —considerado, según qué autores, determinista, «realista y empirista tradicionalista»[101], negador de la moral[102], positivista[103], naturalista[104], materialista[105] y cientificista, hegeliano idealista[106], idealista[107] e «idealista sin ilusiones»[108], y caracterizado[109] como metafísico, filósofo[110], «pensador y filósofo»[111], lógico, psicólogo[112], sociólogo[113], historiador, crítico[114], crítico científico[115] crítico humanista[116], amante de la verdad[117], por el análisis[118], por la *raison raisonnante*[119] o incluso, por dos facultades dominantes, «el poder de abstracción» y «la capacidad de observación»[120], porque de casi todo ello hay en su obra[121], aunque sea *sui generis*— y su artificialidad, ha hecho que su obra más perdurable no sea la filosófica, que siempre fue de escaso valor, sino la histórica[122], a pesar de tantos críticos como tuvo, y que, en juicio de Thibaudet[123], que sigue siendo válido, sean *Los orígenes* su mejor obra y en la que se contiene lo mejor de Taine[124]. Su juicio sobre el papel de la Iglesia y del catolicismo en tiempos pasados, más acorde con la realidad y, por ende más justo, que el que proclamaba el pensamiento oficial de la Tercera República; el redescubrimiento del valor de la tradición, el peligro de los principios abstractos, o su condena de los principios del 89 por falsos y perniciosos, no fueron indiferentes, ni lo son, todavía hoy, para apreciar parte de su obra.

Como Renan, tras la *débâcle* de Sedan, Taine, que hasta entonces se había dedicado a la filosofía, a la crítica literaria y de arte, buscó las causas del mal que padecía Francia, y también como en Renan, el público vio un nuevo Taine[125], aunque las consecuencias de tal novedad fueron más importantes y tormentosas que las que generó Renan.

Hasta la publicación en 1878 de los primeros tomos sobre la Revolución francesa —los volúmenes III a VIII de *Los orígenes*—, como recuerda Gasparini, Taine «estaba clasificado entre los escritores liberales, pertenecientes a la izquierda de la intelectualidad francesa»[126]. Desde entonces, todo cambió; muchos de sus antiguos amigos dejaron de serlo y comenzó a ser elogiado por los anteriores adversarios intelectuales. La división entre tainistas y antitainistas, viva desde *Los filósofos franceses*, cambió de signo y cada bando se trasladó a la orilla contraria. La causa fue su crítica demoledora de la Revolución francesa —como sus dos anteriores volúmenes lo habían sido del *Antiguo Régimen* y como los tres siguientes lo serían del *Nuevo Régimen* establecido por Napoleón, lo que le grangeó, sucesivamente, la enemistad y las críticas, de legitimistas, republicanos y bonapartistas[127]— apoyada en profusión de hechos incontrovertibles, aunque Taine no pretendiera hacer, propiamente, una historia de la Revolución, sino más bien, como ha observado Nordmann, descubrir su causa generadora —el espíritu abstracto como idea fija— y hacer un estudio de la mentalidad social y encontrar una explicación psicológica. Como había indicado Weinstein, Taine fue un historiador de una clase especial, es decir, un filósofo de la historia, preocupado por sus causas, que buscó los factores psicológicos tras la gente y los acontecimientos[128].

Para los historiadores de profesión, al servicio de la Tercera República que les creó sus cátedras —comenzando con el radical Aulard[129]—, Taine fue el historiador maldito[130]. Las «cóleras» que suscitó, como observó Leroy[131], fueron debidas, sobre todo, a motivos políticos[132]. Margerie sospechó con bastante fundamento y así lo dijo, «que fue debido al inmenso efecto producido por su obra lo que provocó que el Consejo Municipal de París creara en la Sorbona una cátedra de historia ortodoxa de la Revolución»[133].

Joseph Reinach, político republicano radical, varias veces diputado entre 1889 y 1914, Jefe de Gabinete para asuntos exteriores de Gambetta en 1881 y 1882, dejó muy claro el peligro que representaba el «panfleto contrarrevolucionario» de Taine y los medios que había que emplear para contrarrestarlo: la supresión de la libertad de enseñanza, mala herencia de la clerical ley Falloux y la educación cívica que había que extender a toda la enseñanza. Algunos de los reproches de carácter

histórico serían posteriormente repetidos una y otra vez. Para un republicano radical, empeñado en la política sectaria de la Tercera República a fin de consolidarla, que reclamaba la herencia intangible de la Revolución, era un escándalo la forma en que Taine trató a las ideas del 89 y a los hombres del 92. Era inadmisible que omitiera la guerra exterior, «que fue el origen, si no la excusa, del Terror», que casi silenciara las reformas de la Asamblea Constituyente. La difusión de la obra de Taine le provoca el temor de que «una parte importante de la burguesía haga causa común con el clero y la antigua nobleza en detrimento de la República»; y que «se ponga en peligro su vinculación a los principios del 89, constituye un atentado a la unidad moral de Francia». La obra de Taine era un eslabón de «una guerra en regla, sistemática, incansable» contra la República y un «ataque al patrimonio común de la democracia»[134].

Su alta estima y gran consideración[135], sobre todo manifestada por la derecha política francesa, por una escuela de historiadores próxima a ella, entre los que destacan Madelin y Gaxotte, con sendas historias de la Revolución y, especialmente, por *Action Française*, que le tuvo por uno de sus maestros y que consideró que con él «comenzó el proceso de la Revolución»[136] —pese a discrepancias notables, sobre todo sobre el espíritu clásico como causa de aquel desastre—, no fue suficiente para impedir que fuera ahogada en el ámbito universitario, como tampoco fue suficiente la buena acogida del público puesta de manifiesto por las continuas ediciones.

Recibió la crítica de los historiadores radicales Aulard y Seignobos y más tarde la de historiadores socialistas y marxistas, como Jaurès, Mathiez, Lefebvre o Soboul[137].

El caso de Seignobos resulta ilustrativo y esclarecedor, porque su descalificación de Taine como historiador se realiza después de enjuiciar y valorar la obra de Renan. Es patente que no los midió con el mismo rasero, sino que utilizó dos pesos y dos medidas. Seignobos le reprochó «trasladar a la historia las leyes de la biología», reproche por otra parte inconsistente cuando se añade que «es cierto que no hace de ello un uso práctico». Así mismo, le achacó que «la teoría de los "tres factores", medio, raza, momento», «obstaculizó el trabajo de historiador», de forma que «estos tres fantasmas a veces le han ocultado la vista de los hechos reales».

Con todo, para Seignobos no fue tanto su filosofía como su pensamiento político lo que perjudicó su obra como historiador: «Mas que por teorías filosóficas, Taine se dejó guiar en el estudio de los hechos concretos por su doctrina política», que «descansaba en dos ideas fundamentales»: «la creencia en la vileza incurable de la naturaleza humana» y «la teoría aristocrática liberal y conservadora de Burke». A ello añadía que Taine carecía de experiencia, lo que, sin decirlo, supone considerarle un aficionado, pues hasta *Los orígenes* no se había ocupado de la historia, por lo que desconocía los métodos apropiados para su estudio y sus fuentes eran vagas e inexactas, al tiempo que carecía del suficiente espíritu crítico para valorar correctamente las fuentes que, muchas veces, eran sospechosas. Al mismo tiempo, le achacó que sus generalizaciones a partir de una pluralidad de hechos singulares eran erróneas, y que era parcial, por «olvidar los actos de los adversarios de la Revolución», «para hacer parecer monstruosa la llegada al poder de los jacobinos»; además, ignoraba la evolución de las sociedades desconociendo lo que pasó en la historia de otras naciones como Estados Unidos, Suiza, Alemania e Inglaterra[138].

Años más tarde, más concisamente, Seignobos le achacaba desconocer las transformaciones de las sociedades, su evolución, por lo que cayó en «un fatalismo conservador», conforme al cual, «cada nación tiene unas instituciones propias, producto de su temperamento especial, apropiadas a su raza, que no se pueden cambiar. Si intenta hacerlo, cae en el caos». A su juicio, tal era, «según Taine, toda la filosofía de la historia de Francia desde la Revolución»[139].

Tal juicio, pretendidamente demoledor de Taine, contrasta con su benevolencia hacia Renan, al que no se le reprocha haber tenido una filosofía del hombre que «nunca abandonó», como tampoco se le reprocha no haber hecho obra de investigación, pues se limitó a hacer «un simple inventario de los resultados conseguidos» por otros investigadores, eligiendo a su gusto para hacer una obra personal. Y a pesar de que indique los continuos *quizás* de Renan, a pesar de que advierta que Renan mantiene la leyenda en la historia, a pesar de que observe que «su obra de erudición se mezcla con la obra de imaginación y ya no se puede separar el arte de la ciencia», lejos de surgir la descalificación o el reproche, se dice que ante todo era un fino psicólogo, y que «en toda la literatura histórica del mundo no encontraremos una obra

en la que un pensamiento tan inteligente se haya expresado con idéntica gracia y elegancia»[140].

Aulard, el historiador oficial de la Tercera República, sin tapujo alguno, expresó el fondo ideológico y no histórico del rechazo, al reprocharle que no hubiera puesto sus «procedimientos históricos al servicio de la república democrática»[141]. Las principales objeciones de Aulard, para el que Taine no hizo una obra histórica[142] sino literaria, completamente inútil para la historia[143] —e, indirectamente, las de Seignobos en cuanto coincidían con aquella— fueron refutadas por Cochin[144] —otro autor maldito, *liquidado* por Aulard y Mathiez[145], a pesar de que éste durante unos años le había apoyado contra Aulard[146]—, aunque ello no fue suficiente para cambiar el sesgo de la historiografía y de la historia oficiales.

Jaurès, Matiez y Lefebvre también se encargaron de desacreditar su obra. Jaurès, que consideró su interpretación «falsa e infantil» y le acusó de sustituir «la visión clara y exacta de los hechos por una escolástica fútil y una ideología reaccionaria». Mathiez, que le reprochó tener ideas preconcebidas y hacer mala sociología —acusación similar a la de Lacombe—, estimaba que la clave de *Los orígenes*, que no era más que un «panfleto», estaba en que Taine «no podía comprender la historia y, menos aun, la de la Revolución, porque no entendía al pueblo», porque «políticamente era un reaccionario»[147].

La influencia de tales argumentos se dejó sentir en otros historiadores, pues Henri Sée, siguiendo de cerca a Seignobos, sin citarle, pero sí a Aulard, a Mathiez y a Lacombe, aun reconociendo en la obra de Taine «intuiciones fecundas» y que no sólo fue un «animador» como Michelet, sino también un «iniciador», dejando a salvo siempre su buena fe, le reprocharía no ser historiador profesional, por lo que utilizó los documentos sin un método riguroso, tener ideas preconcebidas, especialmente tener «una idea preconcebida de la Revolución francesa y de su obra», por lo que «las juzga perjudiciales antes de comenzar su trabajo», y considerar a la aristocracia bienhechora[148]. Pero tal crítica, de ser cierta, no prueba nada; se puede llegar a ser historiador sin haberlo sido al principio de su andadura intelectual; y con ella, se descalifica, igualmente, por ideas preconcebidas, a quienes consideran, antes de iniciar su estudio, que la Revolución fue beneficiosa o que la aristocracia era una rémora. Es decir, a los «grandes» historiadores de la Revolución.

Lefebvre le acusó de escribirla «con una idea preconcebida» y de que «se documentó para demostrarla»; de «edificar un sistema *a priori*»; de que «abordó esta historia con ideas y sentimientos preconcebidos poco favorables a la investigación positiva». Por su parte, Soboul, que le menciona en alguna ocasión, generalmente para indicar que se equivocó, dijo de *Los orígenes* que era una «obra denigrante y colérica. Habiendo vivido la Comuna de 1871, Taine trasladó su miedo y su odio sobre el pueblo del Noventa y tres. No se puede negar a *Los orígenes* inteligencia y sensibilidad. Pero se trata de una inteligencia dogmática: no pretende explicar, sino demostrar; sensibilidad erizada que paraliza el espíritu crítico», que se trataba de una obra «caracterizada por un violento partidismo antirrevolucionario»[149].

Esta crítica no fue sólo producto de los *grandes historiadores* de la Revolución, a la que cabría añadir algún otro, como el ya mencionado Godechot. Todavía en 1988, en tono entre despectivo e irónico, se liquida a Taine, al que se acusa de mala fe, con los mismos argumentos de aquellos historiadores[150].

Sin embargo, la crítica que se le puede hacer por no considerar suficiente el método empleado —fuera o no el teorizado por él mismo—, de ningún modo cabe extenderla para invalidar buena parte de su obra[151], y no parece que se pueda sostener que el resultado de su investigación —la de *Los orígenes*— obedezca a un punto de partida previo, a prejuicios o a la voluntad de probar una tesis previamente concebida para defender una tesis política[152]. Pero, incluso aunque hubiera sido así, su resultado fue más acertado que erróneo respecto al juicio global sobre la Revolución y sus protagonistas[153].

De hecho, se ha prescindido de que Taine en absoluto pretendió hacer una historia de la Revolución, o se ha querido desconocer que nunca tuvo ese propósito. *Los orígenes* no son una *historia* de la Revolución. Como ha resaltado Tanguy, el título de su obra lo dice todo: el objeto de su estudio fueron los orígenes de la Francia contemporánea. Y en el descubrimiento de estos orígenes —de los orígenes del Régimen nuevo producido por la Revolución, a su vez originada por el Antiguo Régimen[154]—, queda bien claro que Taine pone de manifiesto que la Revolución francesa, tanto en su primera etapa como en la del terror, trae causa, aunque ésta no fuera la única, de la disolución del Estado, de su poder organizado y de la pérdida de la autoridad,

todo lo cual daría lugar a la anarquía, de donde surgió el poder jacobino al que puso fin Bonaparte convirtiendo la sociedad en un cuartel[155]. «Según sus propias palabras [se refiere Taine a Napoleón], el régimen que trae es "la alianza de la filosofía y del sable". Por filosofía se entendía entonces la aplicación de los principios abstractos a la política, la construcción lógica del Estado con arreglo a unas nociones generales y simples, un plan social uniforme y rectilíneo. Pero, como hemos visto, la teoría comporta dos planes, uno anárquico y otro despótico. Naturalmente, es el segundo el que el amo adopta, y de acuerdo con este plan construye, como hombre práctico, con una de cal y otra de arena, un edificio sólido, habitable, bien apropiado para su objeto. Todas las masas de la gran obra, código civil, universidad, concordato, administración prefectoral y centralista, todos los detalles de instalación y de distribución, concurren a un efecto de conjunto, que es la omnipotencia del Estado, la omnipresencia del gobierno, la abolición de la iniciativa local y privada, la supresión de las asociaciones voluntarias y libres, la dispersión gradual de los pequeños grupos espontáneos, la prohibición preventiva de longevas obras hereditarias, la extinción de los sentimientos con lo que vive el individuo, más allá de sí mismo, en el pasado y en el futuro. Jamás se ha hecho un cuartel más hermoso, más simétrico, de aspecto más decorativo, más satisfactorio para la razón superficial, más aceptable para el buen sentido vulgar, más cómodo para el egoísmo de corto alcance, mejor mantenido y más limpio, mejor dispuesto para disciplinar las partes medias y bajas de la naturaleza humana, para marchitar o echar a perder las partes más altas de la naturaleza humana. En este cuartel filosófico vivimos desde hace ochenta años»[156].

Cuando Taine, en su *Tito Livio* (1856), describía las cualidades que debe tener el crítico que encara la historia y el modo con el que debe elaborar su obra, sin duda estaba describiendo no sólo su propio pensamiento, sino también la manera en que creía obrar, que, en líneas generales, permaneció en obras posteriores. «La crítica —escribía— recoge todo lo verdadero, nada más que lo verdadero [...]. El historiador que trata la historia como ella merece, es decir, como ciencia [...] no piensa ni en alabar ni en censurar; no quiere ni exhortar a sus oyentes a la virtud, ni instruirles en la política. No es de su incumbencia excitar el odio o el amor, mejorar los corazones o los espíritus; poco le importa que los

hechos sean feos o hermosos; no tiene almas a su cuidado; no tiene como deber y como deseo más que suprimir la distancia de los tiempos, poner al lector frente a frente con los objetos, hacerle conciudadano de los personajes que describe y contemporáneo de los acontecimientos que cuenta». En esa tarea, acumulará un sinfín de hechos de todas clases que verificará con pruebas consideradas irrefutables, y con tal andamiaje, construirá su edificio constituido por los hechos generales, por las líneas maestras que expresan y explican la historia, que es otra cosa diferente de la crónica o de la cronología. Con estas ideas, no siempre seguidas a rajatabla, Taine abordó el estudio de las causas de la situación de Francia y su resultado fue una sorpresa para él mismo que hasta entonces participaba de la creencia más extendida en Francia sobre la Revolución. En efecto, aún en la edición de 1869 de su *Historia de la Literatura Inglesa*, reprochaba a Carlyle no haber visto más que el mal en la Revolución francesa y, por tal motivo, haberla juzgado injustamente. Al lado del mal había que añadir el bien, así como destacar las virtudes al lado de los vicios: la creencia en la verdad probada, la justicia como fundamento de la sociedad, el amor por la humanidad, el valor, la generosidad y el entusiasmo[157].

Con apariencia de objetividad se ha objetado a Taine sus prejuicios y apriorismos por no haber tenido en cuenta la alianza de los adversarios de la Revolución con el extranjero o la actividad de la aristocracia, como si, de ese modo, quedara explicada la conducta de los jacobinos y del Terror. La objeción es falsa, porque aquellos hechos no explican la política y la voluntad de exterminio de los revolucionarios. Las tristemente famosas matanzas de septiembre, el exterminio de la Vendée, el Tribunal revolucionario o el Terror, por ejemplo[158], nada deben a la guerra exterior o al complot aristocrático. Las tesis de «las circunstancias» son tan explicativas como la pretensión de explicar «la solución final» de Hitler porque había comprendido que se perdía la guerra. E indignarse por los epítetos descalificadores y descriptivos de los principales revolucionarios como Marat —«el más monstruoso», «loco lúcido» y «sapo lívido»—, Danton —«fanático pedante», «caballo de noria», «bárbaro» o «carnicero»—, Robespierre —«pedante», «supremo aborto y fruto seco del espíritu clásico», «cerebro corto», «gato», «impostor y mentiroso», «hipócrita» o «verdugo»—, o Carrier —«loco» y «perro rabioso»[159]—, o hacerlo por el vocabulario injurioso para con la

muchedumbre revolucionaria, supone situar la crítica en la superficie de las cosas, renunciar al fruto por sus espinas, y, en ciertos casos, hacer un ejercicio de hipocresía. Así, que la composición social o la profesión de quienes participaron en las jornadas más revolucionarias y violentas, desmientan que no eran «la hez de la sociedad» como pretendía Taine[160], no es lo verdaderamente importante. Taine se equivocó al decir de ellos que eran «bandidos», «vagabundos», «harapientos» o «ladrones», pero acertó plenamente al calificar sus hechos, su comportamiento, como propio de la hez de la sociedad.

Si en la narración de *Los orígenes* pudiera parecer que, con frecuencia, se aparta de la asepsia propia del crítico, anteriormente proclamada, y que su pluma resulta virulenta, sin embargo, ello no es más que el juicio objetivo del resultado que ha encontrado y la descripción o el retrato de lo horrible. Recriminarle o desautorizarle por ello sería tanto como hacerlo con el historiador que se indigna ante los crímenes de Stalin, los de Hitler, los de Mao-Tse-Tung o los de Pol Pot y los relata y describe como bestiales e impropios del comportamiento normal de los hombres. Como escribió Gibaudan, «a las observaciones y generalizaciones del sabio se superpusieron las indignaciones y reprobaciones del hombre honrado». O como indicó Evans, ser imparcial no supone ser indiferente. Y es que, según Brunetière, «la ambición permanente de Taine fue establecer el fundamento objetivo del juicio crítico», de tal modo que, añade, si en la evolución de sus obras cabe advertir la aparición de un criterio estético para juzgar el arte, para caracterizar a la Revolución llegó a la necesidad de un criterio moral[161]. Quizá con ello su teoría resultó dañada, pero no así el resultado.

Será preciso acercarse a la revisión propiciada por el bicentenario para que su obra —*Los orígenes*—, sin olvidar los años en que fue escrita —y por ello, lo que tiene de caduco como toda obra de historiador—, sea estimada por los nuevos historiadores mucho más libres de prejuicios. Con todo, Taine no puede ser considerado un pensador tradicional[162], puesto que, en feliz expresión de Gasparini, su obra, su obra de historiador y el pensamiento manifestado en ella, constituye una «laicización del tradicionalismo»[163].

Tanto Taine como Renan influyeron, sin duda, en *cierta derecha*, pero también en *cierta izquierda*, pues no debe olvidarse que la influencia de Taine comenzó veinte años antes de que *Los orígenes* desa-

taran las pasiones en su contra. De Barres o Bourget a France o Zola, buen número de escritores consideraron a Taine su maestro[164]. No se debe olvidar que Taine y Renan, en los años setenta del siglo XIX llegaron a ejercer en Francia una especie de «dominio intelectual», encarnando ese espíritu cientificista, que Fonsegrive calificó de «superstición de la ciencia», que elevó a la categoría de nuevo y único dogma laico, «que la razón humana puede llegar a conocerlo todo y que fuera de las verdades descubiertas por la razón y catalogadas por la ciencia, no hay ni puede haber nada verdadero». Y ese espíritu influyó mucho más en la izquierda que en la derecha; desde luego no lo hizo en la derecha católica más que para rechazarlo y combatirlo. Antes de *Los orígenes*, como escribía Bourget, «estaba puesto por la mayoría de sus lectores en las filas de lo que pudiera llamarse el grupo de la extrema izquierda del pensamiento contemporáneo»[165].

No es, por tanto, exacto, pues induce a error, presentarlos, como han hecho Sternhell o Chebel D'Appollonia, como padres de «la derecha revolucionaria», del «fascismo francés»[166] —si es que ésta expresión es de utilidad, lo que, cuando menos, es dudoso—, y silenciar, pese a su evolución, su esencial, o, por lo menos, preponderante, pensamiento *revolucionario*; y esto, a pesar de que, sin haberse ocupado directamente de la política, desde el desastre de Sedan, como recordaba su sobrino político, Taine se manifestará contrario al sufragio universal tal como se practicaba en Francia, al socialismo y a la centralización del Estado revolucionario surgidos de la Revolución[167]. Una cosa es la errónea apreciación derivada de considerar absolutamente necesarios unos hechos debido a sus causas —engendrados, teóricamente, por la raza, el medio y el momento— y otra, muy diferente, negar que sus análisis de filosofía social así como las conclusiones sociales derivadas de unos hechos concretos, carezcan de valor. Por ello Nève indicó que lo mejor de Taine se encontraba aquí. Y es en esta faceta donde estuvo, sobre todo, su mejor influencia en *Acción francesa*.[168] Su crítica a la centralización y a la acumulación de poder en el Estado, su defensa de las asociaciones y de los cuerpos intermedios, su oposición a la enseñanza estatal y su defensa de la libertad de enseñanza, su oposición a todo aquello que conduce al totalitarismo, por ejemplo, le aproximan al liberal Tocqueville, con el que ciertamente no coincidía en su valoración del sufragio universal y de la democracia.

Parte III

LA GRAN DESCONOCIDA

CONTRARREVOLUCIÓN EN ITALIA: UN LEVANTAMIENTO POPULAR

La revolución y la contrarrevolución en Italia[1] tienen análogas características a las de Francia o de España, de modo que puede hablarse de ellas en un sentido unívoco cualquiera que fuera el país, la nación o el pueblo en que se produjeron dichos fenómenos; por encima de sus aspectos diferenciales, conceptualmente no cabe distinción alguna. Lo que se proponían unos y otros; la reacción de la contrarrevolución ante la agresión de que fue objeto por la revolución, finalmente plasmada en la violencia y el terror para intentar hacer realidad el cambio operado con anterioridad en el plano del pensamiento; las motivaciones, el modo, la composición social, no permite establecer diferencias entre Italia, Francia o España. Únicamente en cuanto a los éxitos o fracasos, o a la mayor o menor penetración de las ideas revolucionarias en el elemento dirigente cabe establecer distinciones.

Tan contrarrevolucionario era el campesino calabrés que en 1799 combatía a las tropas del general Championnet, como el carretero angevino que en 1794 había luchado contra las tropas del general Turreau y demás «columnas infernales», o como posteriormente lo sería el pastor extremeño que en 1808 combatiría contra «el francés». Y con expresión actual, tan «colaboracionista» fue el jacobino italiano —de cualquiera de sus Estados— como el afrancesado español. Y casi tan reformador el ilustrado italiano como el francés.

En España, en la guerra de 1793 contra la Convención, y después en la guerra de Independencia contra Napoleón, se combatió contra los franceses por «impíos y herejes», y no porque fueran extranjeros. Porque el sometimiento a Napoleón no significaba un mero cambio dinástico, sino una colonización cultural y un cambio político que acarreaba la pérdida de la especificidad de lo español, como advirtió en 1808 Capmany[2]. O como expresó la copla popular, porque «la Virgen del Pilar no quiere ser francesa». Por eso, en cambio, en 1823 el pueblo español recibió con júbilo a las tropas francesas —tan extranjeras como las de Napoleón—, que en un paseo militar, liberaron al pueblo español del revolucionario trienio liberal.

En Italia la sublevación popular en sus diversos Estados fue por esos mismos motivos que acabamos de indicar para España.

Pero si idénticas fueron las categorías conceptuales tampoco hubo muchas diferencias en la forma de historiar la historia. Y así, la historia de la contrarrevolución en Italia reviste análogas características a las de Francia o España. Y la historia la escribieron los que, finalmente, resultaron vencedores.

En España, hasta bien entrado este siglo, hasta su segunda mitad, la historiografía liberal fue absolutamente predominante y luego abundaron las interpretaciones marxistas. En Francia lo fue la escuela jacobina y republicana, la explicación liberal y posteriormente la vulgata marxista.

En Italia no ocurrió de otro modo. La primera interpretación que se impone es la de los revolucionarios y jacobinos, no contrarrestada suficientemente durante la Restauración, después la liberal del Estado unitario, que, con pocas variaciones, acepta el Estado fascista; y, luego, liberal o marxista, la de la nueva república con su dogmática democrática en la que se integró plenamente el partido de la democracia cristiana[3]. La característica general es negar a la resistencia a la Revolución francesa, a las oposiciones a las repúblicas jacobinas y a la invasión napoleónica, la cualidad de un movimiento general y popular, de una sublevación armada no preordenada por autoridad alguna, que en el caso de Italia —como en el de España—, abarca la totalidad del territorio; un alzamiento armado eminentemente religioso y legitimista. Después, negárselo a la resistencia armada frente a la formación y constitución del Estado unitario en el *Mezzogiorno*. La lucha contra

éste —continuador de la revolución— prolonga la historia de la contrarrevolución en Italia, en una epopeya admirable, hasta 1870, en que, definitivamente, se pierde la batalla militar y se agota la resistencia armada[4].

El bicentenario del trienio jacobino (1796-1799), al igual que en su momento en Francia el bicentenario de su revolución, ha supuesto la ocasión para un intento de revisión a fondo y de bastante calado —aunque me temo que todavía marginal—, con la intención de recuperar la memoria histórica y contribuir, además, a establecer las bases de una auténtica identidad italiana, cuestionada desde la «unificación» —a la que se deben, entre otros, el problema Norte-Sur y el intento de escisión padana, o la incapacidad para resolver las cuestiones de la camorra y la mafia—. Identidad que no puede tener su fundamento en el «principio» de las nacionalidades —una Nación, un Estado—, el cual ya ha demostrado su doble efecto disolvente. En primer lugar, en la propia Italia al haber creado una unidad artificial ideológica, en contra de la propia identidad nacional italiana. En segundo lugar, en el mundo entero; en Europa, al provocar la disgregación de la composición europea tras la Gran Guerra; en el resto del mundo, tras la Segunda Guerra Mundial, con una descolonización que, el tiempo transcurrido, permite ya juzgar todas sus «ventajas».

Identidad que no se podrá encontrar más que en la religión católica y en el respeto del orden natural de las cosas, es decir de las libertades concretas, que es donde se encontraba antes del *Risorgimento*[5].

Y digo todavía marginal, porque ese revisionismo, que intenta profundizar en el conocimiento más depurado de la *Insurgencia*, lo que estudia y conmemora es el alzamiento popular y generalizado en toda Italia frente al intento de implantación de una sociedad revolucionaria y anticatólica, foráneo, exportado por la Revolución francesa.

En cambio, cierta conmemoración oficial parece seguir la línea antihistórica, anticatólica y *antiitaliana*, celebrando, no la gesta de Italia, sino el hecho de la invasión, porque en él se sigue viendo, cuando menos, el preludio «unificador» del *Risorgimento*[6]. Así, la junta municipal de Milán, en mayo de 1996, conmemoró la entrada de Napoleón en Milán, y, el mismo año, algunos senadores italianos presentaron un proyecto de ley para festejar la República Napolitana de 1799.

Tampoco han faltado quienes —impermeables a la realidad y a la historia— y alarmados por esta atención hacia la *Insorgenza*, se han opuesto a ese estudio —indicando que determinados hechos históricos es mejor que permanezcan en el olvido— con acentos trágicos, puramente ideológicos y políticos, impropios de un historiador, como es el caso de Giuseppe Galasso[7]. Y si el olvido en que durante tantos años yació la sublevación antijacobina ya es insostenible, no han faltado quienes han intentado desacreditarla mediante la falsedad histórica, como en el caso de la archiconocida escritora izquierdista, antigua diputada del partido comunista, Maria Antonietta Macciocchi[8].

Para la conmemoración de ese bicentenario y según su respectiva vocación, se crearon diversas asociaciones como el *Istituto per la Storia delle Insorgenze (I.S.IN.)*, el *Comitato Nazionale per le Celebrazioni del Bicentenario delle Insorgenze in Italia (1976-1979)* o el *Comitato Internazionale per le celebrazioni del 200.º anniversario delle insorgenze antigiacobine in Italia (1796-1996)*, que organizaron congresos y conferencias por toda Italia; además, otras organizaciones —como *Alleanza Cattolica* o la *Associazione Culturale Identità Europea*—, editoriales —como *Cristianità*, *Il Giglio* o *Il Cerchio*—, revistas —como *L'Alfieri*, *Cristianità*, *Controrivoluzione* o *Instaurare*— y otras organizaciones culturales, promovieron congresos regionales, seminarios y conferencias por todo el territorio; se publicaron libros y múltiples artículos en revistas —especializadas o no—, y en diferentes periódicos, como las diversas voces dedicadas a la cuestión por el *Istituto per la Dottrina e l'Informazione Sociale* en el «Dizionario del pensiero forte» en el *Secolo d'Italia*, desplegándose una notable actividad en orden a que esa recuperación histórica pueda llegar al hombre corriente[9].

Las obras que paso a comentar sucintamente, se apartan todas ellas de la historiografía que, salvo muy escasas excepciones y casi siempre reducida a estudios locales y monográficos de escasísima circulación, ha sido predominante, y ponen de relieve la epopeya del pueblo italiano, que en defensa de la religión, de sus tradiciones y de sus soberanos legítimos, se opuso por la fuerza de las armas, en nombre de la realidad, a la utopía revolucionaria. Ésta terminó por triunfar, e Italia, como el resto de las naciones que hemos asimilado la modernidad, está padeciendo sus males, pero no se le puede negar que opuso toda la resistencia armada que le fue posible.

Agnoli, magistrado e historiador, autor de relatos históricos— como *Gli insorgenti*[10] o *Andreas Hofer eroe cristiano*[11], a la vez ensayo y relato histórico—, con su *Guía* ha conseguido una excelente introducción, en pocas páginas, para el conocimiento de la materia, muy útil para quien tiene poco tiempo para leer o no tiene dicha afición. Precedida por un cuadro cronológico bastante detallado, traza la situación histórica, y, seguidamente, delimita los conceptos de revolución y contrarrevolución: la primera de naturaleza esencialmente anticristiana y especialmente anticatólica; la segunda consistente en el rechazo del programa revolucionario y, por tanto, defensora de la religión y de la sociedad católica. La sublevación, la *Insorgenza*, se define como «la espontánea resistencia armada de los pueblos italianos en defensa de la fe cristiana y de una sociedad orgánica tradicional transida de catolicismo, contra la invasión de los ejércitos y de las ideas revolucionarias en el periodo de 1976 a 1814». Señala los errores de una historiografía oficial, especialmente la enseñada en las aulas, empeñada en silenciar el hecho en su dimensión general o en reducirla a episodios aislados, al tiempo que le ha atribuido razones diferentes: el rechazo de la leva militar obligatoria, la reacción frente a los impuestos excesivos y a las requisas sin contrapartida, el sometimiento de la plebe por los curas fanáticos, la lucha de clases entre campesinos y habitantes de la ciudad o entre pueblo bajo y burguesía. Una sintética panorámica de sus protagonistas: jacobinos, clero, población cristiana sublevada y sus jefes; un apunte para explicar las razones de una interpretación historiográfica ideológica y contraria a la verdad histórica y una bibliografía seleccionada y comentada, cumplen con creces el propósito del libro[12].

Invernizzi, en el prólogo, indica que la revolución italiana, ya fuera fruto del iluminismo o de la Revolución francesa, o de ambos, en ningún caso fue italiana; y que dada la mentalidad iluminista de los dirigentes de los Estados italianos restaurados, éstos ya no se libraron de las consecuencias culturales, ideológicas y jurídicas de las modificaciones institucionales introducidas durante la dominación napoleónica. Aunque con la Restauración todo pareció cambiar, no fue más que apariencia[13].

La obra de Viglione, profesor de Historia Moderna en la Universidad de Casino, especialista en la Revolución francesa[14], es una obra de conjunto, evocadora y conmemorativa de una epopeya de la que se

siente heredero. *La «Vandea italiana»* no se trata de una investigación de archivo, pero resulta util y consigue el fin perseguido, como visión de conjunto que permita captar la amplitud del fenómeno y su significación histórica. Lo enmarca en un fenómeno más general de la historia de la contrarrevolución: se trata de «la Vandea italiana que siguió a la francesa y anticipa la Vandea española, y a la que le siguieron las guerras anti-resurgimentales en Italia, las carlistas en España, la de los cristeros en México, la de los rusos blancos y la de los españoles de hace sesenta años». Justifica el título de su libro, por el volumen de muertos, que calcula por encima de los 100.000 —sería interesante que estudios modernos dieran cifras definitivas para toda Italia— y por los métodos empleados para el exterminio, lo que posibilita hablar también de un «genocidio italiano», aunque no fuera tan concentrado en territorio y población como el de La Vendée[15].

Si la resistencia de la Vendée es emblemática, no le cuadra mal a la sublevación italiana el nombre, que ya le aplicaron los franceses, y cuya comparación con aquella ya fue advertida, al menos hace más de cien años, por Crétineau-Joly, al decir de la sublevación en los Estados Pontificios de 1798: «combaten como la Vendée militar. Sucumben como en ella»[16].

Mattei, en su prólogo, indica la exigua minoría jacobina, la reacción armada espontánea y popular en toda la península contra el significado de la Revolución y rebate algunos argumentos de la historiografía liberal y de la marxista[17].

En *Le insorgenze,* Viglione plantea la cuestión en el marco más amplio de la confrontación revolución-contrarrevolución y responde a la cuestión crucial de los motivos por los que un suceso general de tales dimensiones ha sido ignorado, adulterado y relativizado[18]. Con concisión, pero de modo suficientemente amplio para apreciar la cuestión, se ocupa de los hechos, de su encuadre en la realidad histórica italiana, desde el iluminismo al jacobinismo, para comprender las causas de la revolución y de la contrarrevolución en Italia; de los protagonistas, con el papel del pueblo, del clero —alto y bajo—, la nobleza y la monarquía, donde destaca la espontaneidad de las sublevaciones. Especial atención merece el capítulo IV dedicado al significado de la *insurgencia* en la historiografía italiana, donde delimita el concepto de contrarrevolución para mostrar que en él encaja plenamente la *insurgencia*[19].

La obra del historiador Sanguinetti reconcilia al lector más reticente con los libros de historia. Se trata de un modelo de investigación exhaustiva con un gran soporte documental, que acude a fuentes inéditas y revisa la utilización de las conocidas. Excelentemente escrito, por mucho tiempo agotará el estudio de conjunto sobre la Lombardía. Una excelente bibliografía constituye un aliciente añadido para su lectura. De su estudio también resulta la popularidad, la espontaneidad, la defensa de las libertades concretas y la motivación religiosa de la sublevación, así como la barbarie de la revolución y el carácter sistemático del saqueo de las tropas napoleónicas.

En una de sus conclusiones se destaca, frente a la Insurgencia y a pesar de su brevedad en Lombardía, la exigua participación popular en la construcción del Estado unitario que permite dudar de la espontaneidad y del consenso de ese proceso. La sublevación lombarda, examinada conjuntamente con el levantamiento de los demás Estados de la península italiana, permite sostener la existencia de la nación italiana a fines del siglo XVIII, con un perfil delimitado, una cultura específica y unos valores específicos cristianos, sin necesidad de una unidad nacional en sentido moderno.

Por su parte, el medievalista Tangheroni, en el prólogo, destaca que la reacción y el rechazo de la Revolución francesa no fue por ser sus protagonistas antifranceses, sino porque eran antijacobinos, es decir, por oposición a la ideología de la Revolución francesa y por afirmación de sus creencias y modos de vida católicos[20].

El libro del medievalista Petrucci, también limitado a una zona y a unas fechas muy concretas, es una investigación de primera mano, con fuentes inéditas y revisión de las habitualmente manejadas. En ella aparece la intuición del pueblo respecto a lo que significaba el tratado de paz de Tolentino (19 de febrero de 1797) para la Iglesia, con la intención de destituir al Papa. Petrucci contrapone el concepto de patria que tenían los jacobinos —ideológico— y el que tenía el pueblo italiano como ligazón con la tierra en la que se vive con los demás que la habitan, con sus instituciones y sus leyes. La sublevación fue una reacción popular contra el saqueo sistemático y la descristianización, que, como en el resto de Italia, obedecía a razones profundas tanto de rechazo a los principios revolucionarios, incompatibles con la fe que profesaban, como de fidelidad a su soberano.

Tangheroni, por su parte, en el prólogo, señala que el fenómeno de la sublevación armada en toda Italia pone de relieve el carácter nacional de la resistencia popular a la revolución, por ser extraña a sus tradiciones, costumbres, creencias e intereses legítimos, no en el sentido de una unidad estatal inexistente, sino en sentido cultural y de homogeneidad religiosa[21].

Di Giovine traza la historia de la revolución y de la contrarrevolución en el reino de Nápoles en 1799. Comienza con una buena síntesis introductiva que explica la penetración de las nuevas ideas con Filangeri, Giannone y Genovesi, absolutistas y regalistas, la política del impío Tanucci y de la reina María Carolina, la laicización incipiente y la formación de los futuros jacobinos. Describe la obra de los revolucionarios, semejante a la francesa: una minoría iluminada y exaltada, racionalista y opuesta a la historia; la creación de una prensa para cambiar las mentalidades, en las que se conjugan la propaganda con la mentira; el ritual de la plantación de los árboles de la libertad; la imposición del nuevo calendario; la nueva división administrativa territorial; la destrucción de las inscripciones para borrar en el pueblo la memoria del pasado; el terror; el Tribunal revolucionario. A continuación un capítulo sobre la contrarrevolución en armas para finalizar con otro sobre la interpretación histórica predominante, ideológica y llena de prejuicios, y, también, justificadora de una concepción vital y de una política determinada. También en Nápoles la contrarrevolución fue espontánea, popular, natural y general en todo el reino.

En su introducción Silvio Vitale destaca la interesada interpretación liberal, la espontaneidad del alzamiento que abarcó todos los estratos sociales y el «martirio del sur» en que consistió el dominio jacobino[22].

En cuanto a los protagonistas de la contrarrevolución, en general pésimamente tratados por la sucesiva historiografía dominante, algunas obras recientes hacen justicia de forma particular a tres figuras sobresalientes: el cardenal Ruffo, el príncipe de Canosa y Hofer.

El cardenal Fabrizio Ruffo (1744-1827), calumniado y maltratado desde un principio por las obras de Cuoco y Colletta, resulta de la biografía de Ruffo[23] un hombre fiel a los principios que profesaba, inteligente y de gran preparación, al servicio del Papa y, posteriormente, de Fernando IV de Nápoles, donde alcanzó su mayor fama al

reconquistar el reino de Nápoles levantando y organizando el Ejército de la Santa Fe. Giovanni Ruffo —médico e historiador— rebate en sus obras las falsedades mil veces repetidas, conforme a las cuales su pariente no era sino un hombre ignorante, sanguinario y vengativo. El cardenal Ruffo desempeñó diversos cargos durante el pontificado de Pío VI hasta alcanzar el de ministro, desarrollando diversas mejoras económico-administrativas como la supresión de las barreras arancelarias interiores, una reforma tributaria y una reforma agraria que, por medio de la enfiteusis, permitieran un mayor desarrollo económico y una sensible mejora de las condiciones de los campesinos. Era pues un hombre tradicional y reformador, aunque no ilustrado ni conservadurista. Su carácter y las disposiciones de orden administrativo que tomó —para mejorar las condiciones de vida del pueblo— durante su marcha sobre Nápoles conforme liberaba las poblaciones, así como su comportamiento con los revolucionarios —firmando con ellos un armisticio— le valió el caer en desgracia con el rey al que le había recuperado el trono.

De Maio[24] —psiquiatra y profesor— efectúa un estudio psicológico del cardenal en el que tampoco aparece como el hombre «sediento de sangre», sino como un hombre culto y metódico, con los pies en el suelo, atento siempre a la realidad —tanto en sus principios como en sus aplicaciones—; un líder carismático —según la tipología weberiana—, que se comportó siempre con clarividencia, humanidad y benevolencia ante las situaciones de «estado de necesidad» que tuvo que afrontar. Lejos del retrato de la historiografía dominante, le califica como «el cardenal social».

Ruggiero[25] desbarata la leyenda negra construida en torno al Príncipe de Canosa por obra de Colletta[26], continuada por los autores del Risorgimento y destaca su figura como testimonio coherente de una política tradicionalista y contrarrevolucionaria. De esa contrarrevolución en la que se enmarca, como advierte Cantoni en el prólogo, «la unidad que subyace en las diversas expresiones de la Insurgencia [...], que no procede de la unidad del adversario, de la unidad del proceso revolucionario, sino de la unidad del mundo que se defiende y de su cultura».

Antonio Capece Minutolo, Príncipe de Canosa (1768-1838), fue hombre partidario de la monarquía tradicional, de ningún modo ab-

solutista, defensor de las libertades concretas del reino de Nápoles frente al absolutismo ilustrado del monarca, plasmado, especialmente, en su comportamiento en la capital del reino cuando lo abandonó el rey, huyendo a Sicilia: defendiendo las libertades tradicionales frente al absolutismo real oponiéndose al nombramiento de Francisco Pignatelli como Vicario del rey y rechazando la capitulación ante el ejército francés. Condenado a muerte por la República Napolitana, salva la vida, pero es encarcelado por su Monarca tras su liberación, siendo condenado a cinco años de prisión por su conducta como miembro de la Diputación, pese a haber obrado conforme a las costumbres del reino. Beneficiado por la amnistía exigida por Napoleón, sale de su encierro y, pese a todo, se enrola en el ejército real. Tras la marcha de los franceses fue ministro de Policía en dos ocasiones, pero su política, así como sus escritos, chocaron con los intereses no sólo de los revolucionarios, sino con los de los conservaduristas absolutistas. Apologeta y polemista, su obra pertenece al pensamiento contrarrevolucionario.

El tirolés Andreas Hofer (1767-1810) es una de esas figuras que la historia se encarga de potenciar más aun que la leyenda. Tras la victoria de Austerlitz, el Tirol pasa a Baviera donde Maximiliano ejercería una política como títere de Napoleón. Ante las medidas anticristianas, en la primavera de 1809 y coincidiendo con la guerra entre Austria y Francia, el pueblo del Tirol se subleva. Hofer fue su caudillo más insigne —llegó a ser su comandante supremo—, que derrotó a las tropas francesas, incluso tras la paz entre Austria y Francia. Liberó numerosas ciudades y entró victorioso por tres veces en Innsbruck. Fue capturado el 27 de enero de 1810 tras la delación de un traidor y fusilado el 20 de febrero en Mantua. Adorado por sus paisanos, como indicaban sus proclamas, «combatimos por Dios, la Religión y la Patria».

El libro colectivo del que brevemente doy cuenta[27] lo califica de «héroe de la fe». Finzi lo enmarca en la general y común sublevación de toda Italia, de la que es otro de sus episodios, con sus mismas características principales. Apunta como causa del fracaso de la sublevación la falta de jefes preparados —a excepción de un Lahoz o un Ruffo—, que impide la victoria final a un pueblo armado frente a un ejército organizado; rechaza algunas interpretaciones de la historiografía, como la que sostiene que el sentimiento nacional italiano que luego plasmaría en el *Risorgimento*, se formó al amparo de la Revolución

francesa. Klotz traza una semblanza del comportamiento de Hofer. Morganti se refiere a las raíces y la actualidad del movimiento insurgente, destacando el concepto de identidad como clave de la resistencia: fue una guerra de liberación en rechazo de la estrategia descristianizadora de los jacobinos y en defensa de las instituciones tradicionales, que expresa que existía una identidad espiritual católica y romana capaz de dar sentido a una unidad en la multiplicidad. Von Hartungen explica las razones para la utilización de Hofer como mito nacionalista por los alemanes. Agnoli destaca que fue un auténtico héroe cristiano. Egger sitúa la lucha de Hofer y la del pueblo tirolés como consecuencia de una religiosidad y una catolicidad que defiende su propia identidad frente a la agresión iluminista. Por último, el texto final señala que la lucha contrarrevolucionaria a lo largo y ancho de toda Italia, que continuó contra el *Risorgimento*, constituyó el rechazo de la barbarie impuesta en nombre de la utopía.

El último libro del que doy cuenta[28] no se refiere ya, directamente, a la contrarrevolución y trata de un periodo muy posterior. Sin embargo, pone de relieve que en el Estado unitario la obra de la revolución continuó como herencia jacobina, y en cuanto tal, contraria a lo que significó la *Insorgenza*. Agnoli, principalmente mediante el estudio de la revista *Cronaca Bizantina*, muestra el intento de modificar —es decir, de suprimir— la identidad nacional italiana durante un periodo *post-risorgimentale*, sustituyendo la más profunda identidad del pueblo italiano —la católica—, por una ideología inspirada por la masonería: la del Estado y del pueblo «unificado». Para ello se adoptaron todo tipo de medidas políticas, jurídicas y culturales. El anticlericalismo era lo prioritario y para ello se desató una violenta campaña de descristianización: prohibición de ceremonias religiosas, secuestro de periódicos y condenas a sus redactores, confiscación de bienes eclesiásticos; incluso, anticipadamente, un control de «tipo staliniano» de la instrucción y de la cultura, depurando y destituyendo a los profesores católicos. Todo un ejemplo de aplicación política de la liberal máxima de Cavour de «una Iglesia libre en un Estado libre», es decir, la libertad del Estado para combatir a su antojo a la Iglesia y al mismo pueblo, «defendiéndolo», contra su voluntad, del «fanatismo».

En casi todas estas obras se muestra un aspecto importante de la explicación —mejor de la falta de explicación— de la historia en Ita-

lia: que buena parte de los autores que pasan por católicos —en cuanto a su forma de interpretar y presentar la historia—, con frecuencia religiosos ligados a la democracia cristiana, han pasado como sobre ascuas sobre este aspecto fundamental de la historia religiosa y católica de Italia —es decir, de la historia italiana sin más—, prefiriendo guardar silencio sobre los hechos a tener que explicar la razón de que el pueblo católico rechazara la plasmación del pensamiento democrático. ¿Conciencia de que la «ilusión» democrática —o democristiana— es incompatible con la verdad?

La contrarrevolución italiana no se explica más que por el profundo arraigo de la religión católica en la sociedad. Arraigo aún más meritorio si tenemos en cuenta los años anteriores de absolutismo y despotismo ilustrado, de regalismo e iluminismo; de intentos, tanto de descristianización como de implantación de iglesias nacionales, de masonería y de sociedades secretas. Claro que, frente a ello, no dejó de haber una resistencia y una reacción en el plano de las ideas. Sería muy interesante que, a la sombra de ese proyecto de rescate de la memoria histórica de la resistencia armada, se hiciera la historia de esta otra resistencia, aludida por Mattei en su prólogo, aunque se refiere tan sólo a la obra de la *Amicizia Cristiana*[29], luego *Amicizia Cattolica*, de Diessbach y Lanteri, este último bien estudiado por su hermano de orden Paolo Calliari[30].

La recuperación de la memoria histórica de la contrarrevolución italiana no es sólo importante para Italia; lo es, también, para el resto de las naciones.

Lo ocurrido en Italia expresa, puesto en relación con lo sucedido en otros lugares, que la oposición a la ideología revolucionaria, tanto en cuanto ideología como en cuanto revolucionaria, no fue un acontecimiento local, sino general. La *Insorgenza* italiana no fue un conjunto de sublevaciones o levantamientos meramente locales, que se explicarían por motivos particulares propios del lugar en que ocurrieron, sino que posee una dimensión plenamente europea en la cual se enmarca, pues responde a las mismas razones y a las mismas características. Esto es lo que confirman, sin duda alguna, los estudios comentados. Así, en Italia, al igual que allí por donde los ejércitos de Napoleón llevaron la Revolución, las naciones católicas se levantaron por los mismos motivos fundamentales. Que coinciden con los que movieron a los contrarrevolucionarios franceses.

Por ello, en cuanto acontecimiento con dimensión general, europea, lo ocurrido en Italia coadyuva a comprender la propia identidad nacional de las demás naciones europeas que formaron la Cristiandad. Y constituye un testimonio imprescindible —el italiano— para la recuperación de la memoria histórica de Europa —la auténtica, la cristiana, que fue destruida por la nueva Europa de la modernidad—, y para la fundamentación de la identidad europea.

No se trata, pues, sólo de una cuestión meramente histórica; por encima de la curiosidad por el conocimiento del pasado, sobresale su proyección en la actualidad y su operatividad hacia el futuro. Es una cuestión de historia viva y no muerta; un asunto de vigencia permanente; de tradición, en suma, sin la cual todo progreso no podrá ser más que aparente.

Parte IV

CIEGOS GUÍAS DE CIEGOS

UN IDEÓLOGO ANTICATÓLICO «CREÓ LA HISTORIA»

Jules Michelet (1798-1874), hijo de un padre «más que indiferente», que «pertenecía esencialmente al siglo XVIII, al siglo de Voltaire y de Rousseau», «a la auténtica Francia de Voltaire y de Rousseau»[1] —autores por los que Michelet sentía profunda admiración, como lo plasmó en su *Historia de Francia*[2]—, y de una madre «en absoluto devota», con unos abuelos «que hablaban mal de la religión», Michelet no recibió una educación católica, hasta el punto que, según su propio testimonio, «no recibió ninguna idea religiosa»[3]. Fauquet califica su educación de «descristianizada» e indica que «sus padres nunca le llevaron a una iglesia»[4].

Bastante autodidacta, sus lecturas de juventud, que consistieron en algunos clásicos, Rousseau, Locke, Destutt de Tracy, Fénelon o Madame de Staël, así como la *Imitación de Cristo* leída como afirmación de la subjetividad, no fueron lo más apropiado para hacerle comprender una religión que ignoraba, ni para contribuir al despertar de una fe en la que no había sido educado; al mismo tiempo, fue amante de lecturas libertinas y toda su vida de una exigente y gran sensualidad[5]. Bautizado a los 18 años[6] —a poco de la Restauración— por influencia de su primera amante, Hortense Fourcy[7], su conversión, si verdaderamente la había habido[8] —lo que ha sido negado por diversos autores como Carré, para el que «nunca fue católico», Febvre o Johnson, que

la ponía en duda—, fue efímera, pues a los veintidós años, como indica Fauquet, no es cristiano, pues Cristo —en cuya divinidad no cree, como señala Gaulmier—, es sólo un hombre y no el Redentor. Según Jules Simon, Michelet «nunca fue cristiano», hasta el punto de que por recibir el bautismo «no se hizo cristiano», «vanagloriándose de no haber comulgado nunca». En los años en los que escribía la *Historia de la Revolución francesa*, dice Godechot que «no podía soportar el catolicismo». Según Halévy, al final de su vida no creía ni en Dios ni en el hombre[9]. En su testamento prohibió cualquier ceremonia religiosa para cuando falleciera y así se hizo.

Alumno brillante del liceo Carlomagno, licenciado en 1818 y doctor en letras en 1819, en 1821 es nombrado suplente de aquel colegio y en 1827, con la protección del Ministro de Asuntos religiosos e Instrucción, Frayssinous, obispo *in partibus* de Hermópolis, es designado profesor de filosofía e historia en la Escuela Normal Superior, en la que, según Jules Simon, que fue uno de sus alumnos, se distinguió como buen pedagogo[10].

Tras el establecimiento de la Monarquía de Julio, el 10 de agosto de 1830, le escribía a Quinet: «Debéis venir inmediatamente, amigo mío, todo se organiza; las plazas van a ser ocupadas rápidamente. La vuestra se encontrará sin dificultad si llegáis a tiempo. Nuestros amigos están en el poder: Guizot en Interior y en Instrucción Villemain o Vatimesnil o Cousin. Daos prisa»[11]. En 1830 Guizot le nombra jefe de la sección de historia de los Archivos Nacionales; en 1833 sustituye a Guizot en la cátedra de Historia Moderna en la Sorbona y es nombrado profesor de historia y de moral en el Colegio de Francia en 1838. Fue profesor, en 1828, de la hija de la Duquesa de Berry, nieta pues de Carlos X; y, con la nueva monarquía, fue nombrado en 1830 profesor de historia de la princesa Clementina, hija de Luis Felipe. En 1838 fue elegido académico de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Gozó, pues, de la protección oficial más elevada durante las dos monarquías.

Como gran parte de los escritores del siglo, también Michelet conoció los «amores» extraconyugales, el primero de ellos con Hortense Fourcy[12], quien por su edad podía haber sido su madre. En 1818 tiene una nueva amante, Paulina Rousseau, con la que, por interés material[13] y aunque «no la amaba»[14], contraería matrimonio canónico en

mayo de 1824 y con la que tuvo dos hijos, Adele, nacida el 28 de agosto de 1824 y Charles, nacido el 17 de noviembre de 1829. Una vez casados, la redujo «a las humildes tareas de cocinera y de doncella»[15] y la «desatendió toda su vida»[16], mostrando así que su comportamiento con ella fue totalmente contrario a lo que seis años más tarde teorizará sobre la relación entre los esposos[17] y a lo que diría, mucho después, en *L'amour* (1858). Tras la muerte de su esposa ocurrida en julio de 1839, desde 1842 a 1844 su sirvienta Marie se convierte en su amante[18], siendo sustituida en 1844 por Esther Aupépin, hasta que esta viuda contrae matrimonio en 1847; en 1844 es otra joven sirvienta, Victoire, a la que también hace su amante[19], hasta que, en marzo de 1849, contrae nuevo matrimonio, esta vez civil, con Athénaïs Mialaret, casi veintiocho años más joven que él[20], quien, si no le dominó hasta imponerle sus libros panteístas, naturalistas o antropomórficos, como sugiere Halévy[21], desde luego se los inspiró, e incluso se llegó a decir, aunque hoy ya no se admita, que escribió capítulos enteros[22].

Liberal hacia 1820 —nunca fue socialista y, menos aún, comunista— su evolución hacia el republicanismo más exaltado pasa por su ruptura con la Iglesia y su lucha «religiosa» contra ella. Antes, sin embargo, a juicio de Monod, para obtener una plaza en la Universidad, «dejó creer que tenía opiniones más conservadoras, más moderadas, que las que sentía en su fuero interno» y, como ha observado Mitzmann, su conversión «le fue útil durante el primer decenio de su carrera que coincidió con la fase "Ultra" de la Restauración», durante la cual parece ser que no hizo público su auténtico pensamiento, pues ya en 1820, privadamente, escribía que los sacerdotes son «infames y malvados»[23].

En la más reciente de sus biografías, sin crítica alguna, Petitier excusa la conducta de Michelet bajo el tópico de la necesidad: «Para trabajar en un sistema educativo todavía muy vinculado a la Iglesia católica, Michelet se considera obligado a cierta hipocresía». Johnson, tras Monod, al seguir la trayectoria de Michelet, observó que en 1820, como el vicario saboyano, se separa de los dogmas y no acepta más que la parte moral de la religión; que en 1825, en su *diario*, «se entrevé un paganismo apenas disimulado»; que en 1828, en su *Précis de l'histoire moderne*, denuncia a la Iglesia como enemiga de la libertad y

que en 1830, en sus clases de la Escuela Normal, muestra sus primeros ataques contra los jesuitas[24].

Su primera obra de importancia, antes de ser considerado un reputado historiador, fue *Principes de la philosophie de l'histoire* (1827). Se trataba de una adaptación de los *Principi di scienza nuova* del napolitano Giambattista Vico. Como él mismo explicaba, era una «traducción abreviada», realizada «suprimiendo, abreviando y transponiendo» aquello que, en su opinión, desmerecía o dificultaba su comprensión. A pesar de indicar que la *Ciencia nueva* es «una demostración histórica de la Providencia, una historia de los decretos con los que, sin saberlo los hombres y, frecuentemente, a pesar de ellos, ha gobernado la gran ciudad del género humano», que la Providencia divina «ha fundado un derecho natural común en las costumbres de las naciones», que «es necesario que exista una sabiduría por encima del hombre [...], que no nos impone leyes positivas, sino que para gobernarnos se sirve de costumbres que seguimos libremente» y que «el primer principio de la Ciencia nueva» consiste en que «los hombres han construido ellos mismos el mundo social tal como es; pero no por ello este mundo ha dejado de salir de una inteligencia, frecuentemente contraria, y siempre superior a los fines particulares que los hombres se habían propuesto», es lo cierto que Michelet sólo retuvo de la obra de Vico que el hombre es artífice de sí mismo. Años más tarde indicará que de la obra del napolitano «la verdadera luz moderna» es que «la humanidad es obra de sí misma»; y que «la humanidad se hace quiere decir que las masas hacen todo [...] que los grandes nombres hacen poco [...] que el buen gigante es el Pueblo». Años más tarde repetirá la misma idea: «La sentencia de la *Scienza nuova* es ésta: *la humanidad es obra de sí misma*». Y añadirá: «Dios actúa sobre ella, pero mediante ella. La humanidad es divina, pero no hay, desde luego, un hombre divino». Como advirtió Cornuz, Michelet entendió a Vico de modo diferente a lo que éste expresó, expulsando de su concepción a la Providencia divina. Años más tarde, en una anotación de 13 de abril de 1854, incluso llegaría a afirmar que «Vico es cristiano, pero supera el cristianismo por la grandeza pitagórica y virgiliana»[25].

Con esa obra y con la traducción de otros textos en 1835, Michelet dio a conocer la obra de Vico, pero ello no impidió que el napolitano siguiera siendo un desconocido y que su obra se interpretara en senti-

do contrario a lo que Vico decía. Lo que se debió, como indicó Pons, a la traducción e interpretación de Michelet. Luglio advierte que se debió «al modo en que fue leído», pues «queriendo destacar los aspectos precursores de la obra maestra viquiana, Michelet oculta, cada vez más, el componente metafísico» de la *Scienza nuova*, «fijándose tan sólo en aquello en lo que el filósofo desarrolla su trabajo de interpretación filológica», hasta el punto que «separado de sus raíces metafísicas cristianas», la obra de Vico se hace «ininteligible»[26].

A pesar de la presencia de la Providencia en el prólogo de los *Principes*, y de su constatación de que «el ateísmo no ha fundado nada», otras afirmaciones parece que reflejan, ya, su incredulidad: «la idolatría fue necesaria al mundo, tanto respecto a la relación social [...] como a la relación religiosa» y ése es «el origen de la religión». Pero no sólo la religión tiene un origen idolátrico. Al referirse a la acción benéfica del cristianismo se silencia su piedra angular, Cristo: «Dios renovó la sociedad europea sobre las ruinas del imperio romano. Dirigiendo las cosas humanas en el sentido de los decretos inefables de su gracia, estableció el cristianismo oponiendo la virtud de los mártires al poder romano, los milagros y la doctrina de los padres a la vana sabiduría de los griegos»[27].

Ese mismo año, en 1827, aparece su *Précis de l'histoire moderne*, en el que, a pesar de sus reticencias contra la reforma, sobre todo por sus consecuencias políticas, advierte que «en el siglo XVI el genio moderno brilla de nuevo para no apagarse jamás», gracias al «desarrollo de un espíritu audaz de duda y de examen. En el siglo XVII será en parte frenado por un retorno a las creencias religiosas y en parte desviado hacia las ciencias naturales, pero reaparecerá en el siglo XVIII»[28].

Aunque acabaría siendo un enemigo acérrimo del cristianismo y, especialmente, de la religión católica, todavía en 1833 en el primer volumen de su *Historia de Francia*, justificaba el dogma de la Gracia y glorificaba a Francia por no haber sido arriana[29], en páginas que fueron modificadas o suprimidas en posteriores ediciones[30]. «La clave de la evolución», como indicó Le Goff, estaba «en el modo en que Michelet, más que cualquier otro, lee y escribe la historia del pasado a la luz de la historia del presente» y en que «la relación "histórica" entre Michelet y la Edad Media cambia según las relaciones de Michelet con la historia contemporánea»[31].

Así, una Edad Media positivamente valorada, encantadora, afortunadamente cristiana, fue sustituida por otra, oscura y carente de libertad, en la que fue suprimido todo lo que antes aparecía favorable a la Iglesia y a la religión católica. «Los mil años de la Edad Media —escribirá años más tarde— deberían llamarse por su verdadero nombre, *la edad de los llantos*». La explicación, como indicó Le Goff, no es otra que «la evolución de Michelet respecto a la Iglesia y al cristianismo». Hasta Monod, al referirse a ese cambio, tuvo que admitir que, con él, Michelet «perdió parte de su calma, de su moderación, de su imparcialidad científica»[32].

Ya había observado Faguet que Michelet tenía los prejuicios de una época que eran, al mismo tiempo, «los principales artículos del *credo* pequeño burgués de 1840»: «Horror a los reyes, fobia a los sacerdotes, temor de los jesuitas, odio a Inglaterra, culto a Alemania, principio de las nacionalidades, creencia en la infalibilidad del pueblo». Con razón, Correard pudo escribir que «la imaginación [...] usurpó el lugar que pertenecía a la ciencia», y «los resultados de su labor [erudita] se subordinaron a la pasión que le animaba: no ve en los textos más que lo que quiere ver; prescinde, por partidismo, de lo que no sirve directamente a la causa que defiende»[33].

En tiempos tan tempranos como los de 1834, Foisset, «católico liberal» y posteriormente biógrafo de Lacordaire, con motivo de la publicación de los dos primeros volúmenes de la *Histoire de France*, como ha indicado Hauser, tuvo el mérito de advertir en la *Revue Européenne*, que no era la obra de un cristiano y que Michelet ya no era cristiano. Observación que es de aplicación a su siguiente libro. En efecto, en 1835, en el prólogo de sus *Mémoires de Luther*, obra que es un alegato contra la Iglesia, junto al elogio a Lutero —«el restaurador de la libertad para los últimos siglos»—, por haber «firmado la gran revolución que legalizó en Europa el derecho al libre examen», aunque le reprochara haber negado en la teoría dicha libertad e «inmolar el libre arbitrio a la gracia, el hombre a Dios, la moralidad a una especie de fatalidad providencial», Michelet afirma que no mostrará «las llagas de una Iglesia en la que hemos nacido y que nos es querida». ¿Por qué tal engañosa ficción? Ni había nacido en ella, ni, en el supuesto de que la hubiera amado, en ese momento perduraba tal amor: «Al mediar la historia de Roma encontré el cristianismo naciente; al mediar la histo-

ria de Francia lo encontré envejecido y agobiado; aquí lo vuelvo a encontrar, una vez más. A cualquier sitio que vaya está ante mí; me cierra el camino y me impide pasar»[34].

Pero no fue hasta 1843 que la acusación de combatir a la Iglesia y a la religión católica explotó y generó una gran polémica. En efecto, con la publicación de *Le Monopole universitaire*[35] y *L'Université jugée par elle-même*[36], se denuncian los ataques de algunos profesores a la religión católica y a la Iglesia. Como consecuencia de la cuestión de la libertad de enseñanza, que era inexistente y que los católicos reclamaban frente al monopolio estatal de la Universidad, establecido mediante una interpretación restrictiva de derechos de la Carta de 1830, libertad rechazada por los liberales en el poder cuyo volterianismo y anticlericalismo suponía establecer una condición peor para los católicos, se desata una fuerte polémica que alcanzó también al Colegio de Francia, al ser denunciadas, abiertamente, las enseñanzas de Michelet por sus ataques a la religión y a la Iglesia.

Si en sus lecciones de los cursos de los años 1838 y 1839 en el Colegio de Francia, Michelet todavía expone los beneficios del cristianismo, pues las órdenes monásticas son la civilización, la Iglesia es protectora del débil, se muestra favorable a los conventos de monjas y a las misiones de los jesuitas, aunque no a su educación, que critica duramente, y el cristianismo es «salvaguardia de las mujeres en la Edad Media», en el curso de 1841 se muestra contrario a San Ignacio de Loyola y a la Compañía de Jesús y en el de 1842 abiertamente anticatólico, con una interpretación de la Santísima Trinidad aplicada a la historia humana intolerable para cualquier católico[37].

Michelet, en unión de Quinet[38], fue uno de los que más contribuyó en los años cuarenta a reavivar *el mito jesuita*, recurrente a lo largo de todo el siglo y que, lejos de ser «un producto espontáneo del inconsciente colectivo», como ha mostrado Leroy, fue obra de liberales, de bonapartistas, de jansenistas y de monárquicos regalistas, a los que les sirvió «de arma de propaganda en el combate político» y fue «el chivo expiatorio, causa de todos los males que sufre la sociedad», pues la escasa presencia y actividad de los jesuitas no justificaba «ese desbordamiento de odio y de miedo de los que la literatura y la prensa, la elocuencia judicial, parlamentaria y universitaria se hicieron eco»[39].

En efecto, en el curso de 1843, frente a aquellas denuncias, Michelet, en unión de Quinet, puestos de acuerdo y repartiéndose el trabajo, reaccionan con sus lecciones contra la Compañía de Jesús, publicadas poco después en un volumen conjunto, *Des jesuites*. Michelet, olvidando sus elogios anteriores, se lanza a una diatriba y a una requisitoria que se extendió a toda la Contrarreforma. Si bien la ruptura con la religión católica ya se había producido, con este enfrentamiento manifestará que rompe definitivamente con la Iglesia, a la que pretenderá sustituir por una nueva religión, nunca claramente definida, expuesta en sucesivas obras: «Adiós Iglesia, adiós mi madre y mi hija, ¡*adiós fuentes que fuisteis* tan amargas! Todo lo que amaba y conocía lo dejo por el infinito desconocido, por la sombría profundidad desde la que siento, sin saberlo aún, el Dios nuevo del futuro»[40].

En 1845, en otro panfleto anticatólico, lleno de mentiras, medias verdades y falsedades históricas, *Du prêtre, de la femme et de la famille*[41] —obra calificada por Jules Simon como «una novela, una escena de comedia, de comedia implacable»[42]—, pretendió demostrar que la Iglesia es contraria a la familia al apoderarse del alma de la mujer por medio de su confesor[43]. Escrita tres años después de la muerte de su amiga Adele Dumesnil, de cuyo lecho de muerte fue apartado por la influencia de un sacerdote, Michelet, «herido de celos y deseoso de venganza»[44], no sólo arremete contra el sacramento de la confesión y la dirección espiritual, núcleo de su plúmbeo discurso, sino contra la religión católica en su conjunto. En ese libro se alude a los sacerdotes como «nuestros enemigos», «enemigos de la Revolución y del futuro», los conventos de monjas son peores que prisiones o manicomios, las monjas constituyen una «viudez estéril», el culto al Sagrado Corazón de Jesús es una idolatría y propone sustituir a la Iglesia por la religión de la familia. Lo expresaría con mayor amplitud pero no con mayor claridad, un año después, en *Le peuple* (1846), libro con el que pretendía la educación de la parte más menesterosa de la población: una religión del amor donde sus actores e intercesores serán el pueblo, la mujer y el niño. La tesis de Michelet suponía que la unidad familiar sufría la interferencia del confesor, que por su influencia sobre la mujer hacía imposible tal unidad. Entre el cúmulo de indignados autores que le respondieron, Nettement subrayó, con toda razón, que Michelet no consideraba a la mujer igual de libre e inteligente que el hombre

y que la quería sujetar a las ideas del marido —de hecho, así lo explicará en *L'Amour* (1858), donde supone la inferioridad intelectual de la mujer y de la esposa respecto al hombre y al marido—, como si los esposos fueran Platón o Sócrates redivivos, al tiempo que olvidaba a todos aquellos que eran escépticos, amorales o indignos; que pretendía «la unidad de la familia mediante la destrucción de la personalidad intelectual y moral de la mujer, en beneficio de las ideas del marido, lo que es una idea musulmana»[45].

De modo similar a otros autores anticatólicos contemporáneos suyos que rechazaron la Gracia, antes o después de él, argumentando, como Vigny, que suponía una tiranía sobre la libertad del hombre o, como Flaubert, que era contraria a la justicia, Michelet se rebela contra la Gracia de Dios. En efecto, en el fondo, lo que Michelet no soporta son los dogmas y, en especial, el del pecado original y la ley de la Gracia —a la que considera, por su gratuidad, una arbitrariedad y una tiranía—, a lo que opone la justicia. Justicia que, por otra parte, considera insuficiente y pretenderá que sea corregida por el amor, por la fraternidad humana, idea tan vaga y abstracta como la que tiene de la justicia. En cambio, la religión de la Gracia es una religión de esclavos, como dirá, años más tarde, en la *Bible de l'humanité* (1864)[46].

Como ya advirtieron sus contemporáneos, «no encuentra otro modo de atacarlo [al catolicismo] más que desnaturalizándolo», siendo absolutamente falso que la doctrina de la Gracia implique, como afirmaba Michelet, que había hombres fatalmente elegidos y otros fatalmente condenados. Este defensor de la religión identificada con la patria se hizo una religión, si así puede llamársela, a su medida. Según Monod, «era su corazón quien le dictaba su religión»; religión rayana en el panteísmo: «su amor por la naturaleza no era más que una forma de la adoración a Dios»[47].

En cambio, entre la apologética micheletiana, Guéhenno indicaba que «quienes hacen la guerra a Dios no son los escépticos, sino más bien las almas más exigentes, las más religiosas», como Renan o Michelet; y más recientemente, otro incondicional de Michelet, Gaulmier, se esforzaba inútilmente en mostrar «el alma religiosa de Michelet» como una de sus características más acusadas. Y no hay más remedio que preguntarse qué entenderá el autor por «religiosa», cuando al mismo tiempo se hace hincapié en que, para Michelet, Francia

es la intérprete entre Dios y el hombre, en que su religiosidad consiste en un patriotismo mitificador de la patria francesa, que la patria ocupa el lugar de Dios y que, en definitiva —lo que le parece admirable—, Michelet tenía «una religión profundamente humana, sin más dogma que el amor fraterno, sin otro culto que las grandes fiestas nacionales»[48].

¿Creía en algo? En julio de 1839 escribía en su *Diario*: «Yo, que enseño la inmortalidad del alma, ¡cuánto daría en este momento por creer de corazón! Creo racionalmente». ¿En qué consistía esa inmortalidad? «Esta inmortalidad tal como la concebimos más bien hoy, inmortalidad por migración de globo en globo, por educación a través del mundo, ¿qué es, después de todo, si no queda el recuerdo de lo que se ha sido, ni la percepción de lo que se abandona, ni la contemplación de las lágrimas de los que quedan aquí abajo?»

En una anotación del 28 de marzo de 1849, bajo el epígrafe de «Contra el cristiano», entre otras cosas le reprocha su oposición al progreso, rasgo común a muchos de los herederos de las ideas difundidas por el romanticismo y el positivismo: «Presumís la Iglesia como idéntica a sí misma, inmutable, con lo que negáis el carácter más fecundo, el movimiento, el progreso. Creéis hacerla más divina, pero no siendo ya humana, tampoco es ya fecunda para la humanidad». Ese progreso, a su juicio, había echado por tierra las creencias seculares, según manifiesta en una anotación de 28 de marzo de 1849: «La teología de la Edad Media ha sido menos conmocionada por los diversos ataques de los albigenses, de los valdenses, de los protestantes, que por la construcción de los enormes edificios modernos que se han alzado cuidadosamente contra el viejo y ruinoso edificio eclesiástico; me refiero al gigantesco edificio del derecho, de las ciencias de la naturaleza, de las nuevas artes, de las industrias. Esta robusta construcción, sin casi empujar a la otra, la ha conmovido, casi derribado».

Quizá por eso, deseando que su deseo se hiciera realidad, vaticinaba: «El cristianismo tiene dos opciones: perecer o transformarse». Desde luego, el racionalismo impedía la apertura a cualquier creencia sobrenatural. El 29 de mayo de 1849, refiriéndose a sus lecciones en el Colegio de Francia, anotaba: «He propuesto el principio de la fe moderna: nada razonable contra la razón, ningún derecho contra el derecho [...], la clave de bóveda es la autoridad proporcionada por la victo-

ria de la razón humana en las cosas que eran más incontestables: lo que se ve y se toca, lo que se calcula, lo que cree uno mismo (Galileo, Newton, Lavoisier, etc.)».

Aludiendo a su fe y a su mesiánica misión, el 5 de junio de 1849, recordando un paseo con su novia, escribía: «He tratado de transmitirle la simplicidad de mi fe: no buscar lo imposible, sino lo posible y realizable. Y cualesquiera que sean los mundos venideros, prepararlos aumentando, fortificando, enriqueciendo éste. Esto, seguro, está en los caminos de Dios, especialmente en este siglo. El camino es la imitación de Dios Padre, del que crea. Cualquiera que haga esto, según sus posibilidades, tiene que tener una gran seguridad en el futuro y fiarse de la bondad de Dios. Hay dulzura en frecuentar una iglesia, pero la dulzura es mayor al construir una iglesia, y, hoy, es lo que todos estamos llamados a hacer. Amiga mía, por la cooperación con mis pensamientos, crea sin cesar en mí y edifica en mí, construye, sin saberlo, mi iglesia interior. La misión del siglo es crear, no solamente salvarse, sino salvarse creando».

El rechazo de la necesidad de la Redención, ¿no ocultaba la soberbia de querer ser como Dios? Dicho de otro modo, el «seréis como dioses», ¿no es lo que subyace en Michelet? El hombre no podía ser inferior a Dios y, quizá por eso, escribía el 20 de noviembre de 1846 que «el cristianismo es religión de esclavos», pero no sólo en su aspecto social y político, sino también religioso. Tal parece que era el fondo de su pensamiento, que aflora aquí y allá. Así, reflexionando sobre la muerte, el 12 de septiembre de 1839, escribía: «¿Por qué pensar en Dios es poco consolador? Porque el Dios cristiano juzgará el alma. Sobrevivirá, ¿pero para sufrir? El Dios del panteísmo le dará el reposo, pero absorbiéndola». Refiriéndose a la oración, anota el 24 de diciembre de 1853: «La Edad Media tenía el hábito de rezar. La oración se basaba en la idea de la intervención personal, arbitraria, de la Providencia, idea que entonces reinaba. La oración era interesada, era una petición, se esperaba el favor de Dios [...]. La oración moderna, más desinteresada, será una armonización del individuo con el amor universal que hace la unidad de las cosas»[49]. ¿No expresan estas ideas una igualdad entre el hombre y la concepción que Michelet tenía de Dios?

Desde su cátedra del Colegio de Francia, al igual que Quinet, se erigió, paulatinamente, en defensor de la Revolución y en incitador a

una nueva y, sobre todo, en impugnador del mensaje espiritual de la Iglesia católica y en profeta de la religión del futuro, como se advirtió, en mayo de 1843, desde las páginas de *L'Univers*. Así, observó Monod que, al menos desde 1843, Michelet se convirtió en un propagandista, «en predicador y tribuno», y que, «en su prisa por ejercer una acción moral, Michelet conculcó los deberes del sabio, del erudito y del crítico». Con toda razón Correard indicó que desde esa cátedra «su enseñanza se había convertido en un arma de combate». En efecto, en la conclusión de su curso de 1848 en el Colegio de Francia, el día 1 de abril, Michelet dejó escrito: «La Revolución no tiene que ser exterior, en la superficie, es necesario que entre y penetre. Ha de ser más profunda que la primera Revolución que fue exclusivamente *política*; más profunda de lo que quieren los socialistas, preocupados, casi únicamente, por mejoras *materiales*. Es necesario que vaya al fondo del hombre, que actúe en su alma, que alcance a las voluntades, que sea una Revolución querida, una Revolución del corazón, una transformación *moral y religiosa*». Y evocando su actuación en los años inmediatos, añadía: «Al volver sobre mis libros y mis cursos que en los últimos cinco años tuvieron una tendencia práctica, política y religiosa y que, de diferentes modos, preparaban la Revolución, no veo nada que lamentar, ni en el método general, ni en los medios específicos, con que inicié al público en ideas, con frecuencia, bien lejanas a él». De sus obras, los *Jésuites*, el *Prêtre*, el *Peuple* y la *Révolution*, dijo que «en estos libros de combate no fui tan totalmente absorbido por el combate que, al romper el altar de los falsos dioses, no indicase ya el sitio para otro altar»[50].

Su *Historia de la Revolución* (1847-1853), además de constituir la leyenda del pueblo actor de la Revolución, es una apología de la revolución anticristiana. En Michelet, «el ideal revolucionario se convierte en religión», según expresión de Haac. Como lo expresó Godechot, para Michelet la Revolución «era un acto de fe», y, al escribir su historia, «quiso alzar un monumento a la Revolución». El hecho revolucionario, la Revolución, para él, constituyen según la apreciación de Mitzmann, un nuevo evangelio que deberá sustituir al cristiano. Para Furet, su *Revolución* es la negación de los Evangelios. Según una anotación del 8 de febrero de 1847, su intención era clara: «Aquí he tomado partido: contra monárquicos (legitimistas y anglómanos),

contra republicanos terroristas, contra cristianos y contra comunistas». A Lamartine, en carta de mediados de 1847, le reprocha de su *Historia de los Girondinos*, «su tolerancia con la antigua Iglesia»; y en noviembre de ese mismo año, cuando todavía eran amigos, en otra carta, le dice que con su *Historia de la Revolución*, «he tomado partido, abiertamente, lo sabéis, contra la iglesia actual por la iglesia del futuro que veo asomar por el horizonte»[51].

Aunque Michelet, formalmente, no se erigiera en fundador de una nueva iglesia como Saint-Simon o Comte, sin embargo, no se equivocaba Johnson al indicar que «lo que protagoniza Michelet es una religión de acción y de creación cuyo impulso se encuentra en el hombre», y «una fe fundada en un amor universal y fraterno, capaz de englobar todo lo que vive». Michelet indicó que lo que él enseñaba en *L'Amour*, dirigido al joven, futuro marido, «es religión, de la pura, de la verdadera», aunque no se elevaba por encima del sentimiento, pues, en el mejor de los casos, no era cosa distinta de un amor humano, viciado por su erróneo concepto de la mujer. Por su parte, Kaplan estimó que «la meta a largo plazo de Michelet era reemplazar la cristiandad con una religión de la humanidad». Como observó Mignot, «la religión que Michelet ofrece al pueblo es la suya propia», en la que «hay un sitio para Dios», «pero para un Dios que no pertenece a ninguna confesión, que no exige la creencia en ningún dogma, que no es otra cosa que un símbolo, a la vez científico y sentimental, de las leyes de la Naturaleza, un Dios laico, si nos arriesgamos a usar esta expresión»[52].

Su *Historia de la Revolución* fue especialmente alabada durante la Tercera República —«tuvo ocho ediciones desde el fin del Imperio hasta 1925, convirtiéndose en una especie de breviario de los republicanos»—, hasta el punto que, como indicó Thibaudet, «no se comprende la historia del radicalismo», «ni la mística del camino hacia la izquierda, sin una referencia constante a Michelet; fue el educador de los republicanos que tenían veinte años en 1870 y que entre las dos guerras conservaron su ardor, sus entusiasmos, sus límites, sus afirmaciones y sus negaciones». Influencia notoria, a pesar de que tal obra, como han indicado la mayoría de los autores, entre ellos Godechot, «no es ni una verdadera historia, ni una novela, ni un poema épico», y si sobresalió sobre las demás de aquellos años, lo hizo «no por su ver-

dad y su objetividad, sino por el conjunto de cualidades que la hacen una obra maestra literaria». Algunos años antes, Sée, enjuiciando toda su obra histórica, había indicado que Michelet, que «nunca se dedicó a un trabajo de erudición», «fue más grande como escritor que como historiador, fue menos un sabio que un artista»[53].

Febvre, probablemente el historiador que más ha valorado a Michelet, al que consideró «el hombre que creó la Historia», y al que calificó de «dios de la historia» y de «padre de la historia», y al que todo se lo perdonó a la postre, fue porque «la *Historia* de Michelet es una obra de arte», y «sería absurdo pedir al arte, exigirle, la clase de satisfacciones que puede dar la ciencia». Para Thibaudet, «en materia de historia, la palabra intuición parecería que hubiera sido creada y traída al mundo por él»; su *Historia de la Revolución francesa* es «libro de guerra, libro de la defensa de una fe, libro de la historia propaganda». No hay controversia respecto a que Michelet, con la *Historia*, como dijo Febvre, quería «actuar sobre el futuro mediante el pasado». O como había dicho Faguet, Michelet «quiere que la historia profetice la democracia, la anuncie y la traiga». Por ello, su juicio de la literatura francesa, desde sus albores hasta el siglo XVIII, está dominado por esa idea, plasmada desde su revisión de la Edad Media, tal como ha indicado Williams: «Michelet veía la historia en términos de la Revolución francesa, para él expresión del paso final en el progreso de las masas hacia la libertad y la unidad nacional», motivo por el que, continúa este autor, conforme a su dogmática creencia, elogiaba a unos autores —como los del siglo XVIII, en bloque— o rechazaba a otros, como los del siglo XVII, a excepción de Molière[54].

Maurras, que no le soportaba en cuanto historiador y padre del republicanismo democrático, decía que «pensaba con el corazón» y que se dejaba llevar por «ese rimero de impresiones e imaginaciones que se forman bajo la influencia de los nervios, de la sangre, del hígado y de otras glándulas». Juicio que me parece no demasiado alejado del de Barthes, cuando indica que en Michelet «no es la reflexión la que corrige el instinto, sino que es el corazón, la intuición que da forma completa a la idea» y que su obra es «una maraña organizada de obsesiones», o como años antes lo había expresado Pugh, «su modo de sentir siempre influyó decisivamente en su modo de pensar»[55].

Desde su odio personal a los curas, agravado por el retorno de Adele Dumesnil a la fe católica durante la enfermedad que la llevaría a la muerte[56] y que provocó que se prohibieran sus visitas a la amiga[57], Michelet se acerca a la historia como instrumento de confirmación y difusión de sus ideas políticas. La revolución, que no había concluido, tenía que aunar al pueblo con las élites, y así, acabar lo que había comenzado en 1789. Para él la historia no era un pasado cerrado que hay que descubrir, sino una «resurrección» que hay que realizar, pues el pasado es un modo de ver el presente, con proyección de futuro, por lo que, con razón, el micheletiano Mitzmann califica de «subversiva»[58] su concepción de la historia.

«Resurrección» de la historia realizada *pro domo sua*, sin importarle deformaciones o contradicciones, si al hilo de su exposición justificaban la idea o la tesis que quería transmitir. A este modo de escribir la historia se refirió, por ejemplo, Faguet, al indicar que Michelet la «deforma y transforma», señalando diversos ejemplos, como el de que en Grecia no hubo esclavos porque los griegos eran politeístas. En efecto, escribía Michelet que en Grecia «no tenían esclavos», «no hubieran sabido qué hacer con ellos», para añadir, poco después, que el esclavo ateniense estaba muy próximo al hombre libre[59].

Sus delirios *filosóficos*, en su «reivindicación» de la «naturaleza» llegaron a la exaltación de la India y de su civilización por su veneración de la naturaleza, que contrapone «al mundo de orgullo de la ciudad griega y romana», todo lo contrario de lo que había dicho quince años antes en su *Introduction a l'histoire universelle* (1831). En ésta afirmaba que «con el mundo empezó una guerra que terminará cuando acabe el mundo: la del hombre contra la naturaleza, del espíritu contra la materia, de la libertad contra la fatalidad», y que en la India «el hombre está encorvado, prosternado bajo la todopoderosa naturaleza [...]; abrumado por la naturaleza no intenta luchar, se entrega a ella sin condiciones [...], se deja llevar y confiesa, con una voluptuosidad sombría y desesperada, que Dios es todo, que todo es Dios, que él no es más que un accidente, un fenómeno de esa única sustancia»[60].

Mucho se ha escrito sobre el panteísmo de Michelet. Como recordó Pugh, Michelet se defendió de las acusaciones de panteísmo alegando que defendía la libertad del hombre. Pero buena parte de sus contemporáneos, incluso de los que lo admiraban como Jules Simon,

Taine o Monod en algun momento, le consideraron panteísta. A juicio de Harmand, es en *La Mer* (1861) y en *La Montagne* (1868) donde el panteísmo de Michelet se muestra con más fuerza. Sin embargo, estudios más recientes, como los de Johnson o Kaplan, han negado el panteísmo de Michelet. En opinión de Johnson, «evolucionó hasta un cuasi-panteísmo», aunque no llegó a él porque en el pensamiento de Michelet, el hombre conserva su libertad ante la Naturaleza»[61]. Opiniones que tienden a salvar el pensamiento oscuro de Michelet.

En efecto, después de la obra de Van der Elst, el primer autor que analizó sistemáticamente la cuestión en toda la obra del historiador, es difícil dudar del panteísmo de Michelet, que identifica a Dios con la Naturaleza, no sólo en la producción, mal llamada de historia natural, sino también en su obra histórica, único modo de intentar una solución armónica y congruente de su pensamiento. Van der Elst, tras mostrar que en su producción no histórica Michelet es panteísta, comprueba que sus obras de historia, aunque no con tanta claridad, se explican perfectamente con un pensamiento panteísta, de tal modo que puede concluir: «La historia de Michelet reproduce el mismo panteísmo que su historia natural, razón por la que su método menosprecia la observación minuciosa de los hechos y el rigor de las ideas, para centrarse en el gran ser que el mundo social, como organismo cósmico, realiza de mil formas» y que «la idea revolucionaria es la idea naturalista por excelencia, elevada a la categoría de religión»[62].

Según Kaplan, que tacha a Van der Elst de poco comprensivo con la obra de Michelet y casi de mala fe, Michelet no fue panteísta porque «describe una creatividad inmanente a la naturaleza mientras afirma claramente la existencia de una divinidad sobrenatural», por lo que considera que fue, más bien, panenteísta[63]. Sin embargo, Kaplan, más que explicar la compatibilidad entre una inmanencia y una trascendencia, que no es más que supuesta, lo que hace es seguir a Michelet elaborando una argumentación sobre la base de lo afirmado —en ocasiones— por Michelet, eliminando todo aquello que se oponga a ese supuesto panenteísmo. Por otra parte, el panenteísmo no fue sino un nombre diferente para intentar soslayar la acusación de panteísmo.

A juicio de Petitier, en Michelet, del que dice que no creía en un Más Allá sobrenatural, se observa una evolución hacia cierto natura-

lismo, pues entiende que Michelet considera que «existe una ley universal (que engloba a la naturaleza y al hombre), la del progreso y de la aspiración a superarse» y que «la universalidad de esta ley puede ser el fundamento de una nueva religión»[64].

¿Panteísmo? ¿Naturalismo? ¿Animismo? Además de que desde sus clases de 1830 en la Escuela Normal, donde repudió el panteísmo[65], Michelet recorrió un largo camino, no es fácil clasificar sus creencias dado lo abstruso de su pensamiento y la oscuridad de su expresión en estas materias. En efecto, lo que no es descripción o divulgación —a veces mala—, es un conjunto de simplezas y bobadas antropomórficas, incurriendo en el galimatías en que consisten los desahogos *filosóficos* de sus libros, pomposamente denominados, de historia natural. No hay en ellos una auténtica filosofía. Y es muestra de un papanatismo ante sus presuntas genialidades, querer deducir una auténtica filosofía de estas obras que pretenda ir más allá de ser la expresión de un confuso pensamiento. ¿Creía en la actividad voluntaria de los animales y de la naturaleza? ¿Que los seres irracionales y la naturaleza tenían alma? En cualquier caso, como advirtió Cornuz, Michelet «más que un pensamiento filosófico claro y preciso tiene *sentimientos*» y que aplicada a Michelet «la palabra *pensée* es engañosa. Es de *sentimiento* de lo que hay que hablar»[66].

Al explicar su dedicación «al estudio de la naturaleza», Michelet escribía que «la fe religiosa que tenemos en el corazón y que enseñamos aquí, es que el hombre, pacíficamente, se unirá [a la naturaleza]»; que «el hombre no será verdaderamente hombre más que cuando trabaje seriamente en lo que la tierra espera de él: la pacificación y la reunión armónica de la naturaleza viviente». Los hombres «son los hermanos superiores» de los animales; él y su mujer vivían «de un gran soplo del alma, del rejuvenecedor aliento de esta madre amada, la Naturaleza». Este libro, dice Michelet de *El pájaro*, «nos apareció en su idea ardiente, de la primitiva alianza que Dios hizo entre los seres, del pacto de amor que la Madre universal puso entre sus hijos». Con *L'Oiseau* (1856) se propuso «revelar al pájaro como alma, mostrar que es una persona»; «la criatura única, santificada y bendita, que debe ser el árbitro de todas, que debe cumplir el destino de este globo mediante un supremo beneficio: la reunión de toda la vida y la conciliación de los seres»[67].

Después de amar a los gorriones, Michelet, con *L'Insecte* (1857), se extasió con los insectos, en cuyo mundo es donde «se encuentran los

resplandores más penetrantes sobre los dos queridos tesoros del alma: la inmortalidad y el Amor». La naturaleza es el «Alma del mundo». El modo de obrar de la naturaleza «es lo propio del Amor infinito, que siempre va creando, que a cada creación, la lleva a lo infinito». Los insectos —y en general, los animales— en lugar de instinto tienen sentimientos, especialmente el del amor, pero tampoco le son ajenos el sacrificio, el sufrimiento y hasta parece que poseen voluntad e, incluso, alma. Un texto singular parece que lo explica todo, si bien la explicación sólo debe estar al alcance de unos pocos: «todo vive, todo siente y todo ama. Maravilla verdaderamente religiosa. En el infinito material —así es como denomina a los insectos— que se profundizó ante mis ojos, veo, para mi tranquilidad, un infinito moral. La personalidad, hasta ahora reclamada como monopolio por el orgullo de las especies elegidas, la veo generosamente extendida a todos y dada a los más ínfimos. La vorágine de la vida me habría parecido desierta, desoladora, estéril y sin Dios, si no hubiera encontrado, por todas partes, el calor y la ternura del Amor universal en la universalidad del alma»[68].

En *La Mer* (1861) se encuentran también por doquier pasajes de una claridad meridiana, fáciles de entender y de interpretar, aunque seguramente sólo por los iniciados. Así, «entre la tierra silenciosa y las tribus mudas del mar, se hace el diálogo, grande, fuerte y grave, simpático —la armónica concordancia del gran Yo consigo mismo, ese bello debate que no es más que el Amor». Poco más adelante, contrapone dos espíritus diferentes, uno al que llama «*literalismo bíblico*, que hace del mar una cosa, creada por Dios de una vez, una máquina en movimiento bajo su mano» y «el sentimiento moderno, *la simpatía de la naturaleza*, para el que el mar es animado, es una fuerza de vida y casi una persona, donde el alma amante del mundo continúa creando siempre». Michelet, frente a aquellos científicos que, al parecer, pensaban que explicar demasiado la Naturaleza por sí misma perjudicaría a Dios, aclara que «cuanto más, por doquier, se muestre la vida, más se hace sentir la gran Alma, adorable unidad de los seres por la que se engendran y se crean. ¡Dónde estaría el peligro si se descubriera que el mar, en su aspiración constante a la existencia organizada es la forma más enérgica del eterno Deseo que antaño evocó este mundo y siempre da a luz en él!». «Tres formas de la naturaleza extienden y agrandan nuestra alma, la hacen salir de sí misma y errar en el infinito»; es-

tas formas son el aire, la tierra y el mar. Con el aire se verá «hasta el fondo de Dios». Por su parte, el océano habla y «*dice la vida*, la metamorfosis eterna»; dice «*inmortalidad*»; dice «*solidaridad.* Aceptemos el rápido intercambio que, en el individuo, existe entre sus elementos diversos. Aceptemos la ley superior que une los miembros vivos de un mismo cuerpo: humanidad. Y, por encima, la ley suprema que nos hace cooperar, crear, con la gran Alma, asociados (conforme a nuestras posibilidades) a la amante Armonía del mundo, solidarios en la vida de Dios»[69]. Sin duda, todo muy claro.

En el prólogo de *La Montagne* (1868), explica que con esos libros, que pretenciosamente califica de «historia natural», «no pretendió dar su espíritu a la naturaleza, sino penetrar el suyo», de modo que «solicitaba a cada ser, el secreto de su pequeña alma». «El pájaro es una persona» y a «los niños de la mar», es decir, a los animales que viven en el mar, hay que «devolverles la dignidad de almas, recolocarlos en el derecho fraterno y en la gran Ciudad»; a su vez, «los montes sublimes», «nos derramaban, también, su alma, serena, pacífica y profunda».

En el balneario de Acqui, en Italia, se dirige a «la tierra negra, viviente», de este modo: «¡Querida Madre común! Somos uno. Vengo de Vos, vuelvo. Decidme francamente vuestro secreto. ¿Qué hacéis en vuestras profundas tinieblas, de dónde me enviáis esta alma cálida, poderosa, rejuvenecedora, que todavía me quiere hacer vivir?». Inmerso en una bañera de lodo explica, así, sus sensaciones: «La única idea que me quedaba era la de *Terramater*. La sentía perfectamente, acariciadora y compasiva, calentando su niño herido. ¿Desde fuera? También por dentro. Penetraba con sus alientos vitales vivificantes, me entraba y se mezclaba conmigo, me insinuaba su alma. La identificación se hacía completa entre nosotros. Ya no me distinguía de ella». «¡Era más un matrimonio entre la Tierra y yo! Se diría, más bien, *intercambio de naturaleza*. Yo era Tierra y ella era hombre. Ella había acogido para sí mi enfermedad, mi pecado. Yo, al convertirme en Tierra, había tomado la vida, el calor, la juventud». «Años, trabajos, dolores, todo se quedaba en el fondo de mi féretro de mármol. Estaba renovado. Al salir tenía sobre mí no se qué resplandor untuoso. Algún elemento orgánico, aparte de los minerales, y del que se ignora la naturaleza, hace el efecto de un contacto animado, de haber comunicado

con el alma invisible y el feliz calor que le comunica a su vez». Sus anotaciones de 1854 sobre su experiencia durante los baños de lodo son muy similares: «La identificación entre yo y la naturaleza era demasiado perfecta; no me diferenciaba de ella en nada». «Permanezco largo tiempo en el barro; me encuentro muy bien. Quietud singular, lo que los místicos hubieran llamado un estado próximo a la oración»[70].

Entre medias de sus libros naturalistas, en *La femme* (1859), se pueden leer cosas como éstas: «Nuestra muerte física no es más que un retorno a los vegetales [...]. Exhalados, en muy poco tiempo, somos rápidamente recogidos por la aspiración de las hierbas, de las hojas. El mundo vegetal, tan variado, por el que somos rodeados, es la boca, el pulmón absorbente de la naturaleza que continuamente nos necesita, que encuentra su renovación en el animal disuelto [...]. Lo atrae con su amor, lo transforma con su deseo y le da el beneficio de la amable metamorfosis. Ella nos aspira vegetando y nos respira floreciendo. Para el cuerpo como para el alma, morir es vivir. Y no hay más que vida en este mundo». Y cuando haya muerto, una vez enterrado, «mientras lloráis y me buscáis abajo, ya planta, árbol y flor, hijo de la luz, he resucitado hacia la aurora». Poco más atrás había escrito que la naturaleza es la madre divina: «Reducir todas las religiones a una cabeza para cortarla es un procedimiento muy fácil. Aun cuando hubierais borrado de este mundo el último vestigio de las religiones históricas, del dogma fechado, permanecería el dogma eterno. La providencia maternal de la Naturaleza, adorada en millares de religiones, muertas y vivas, del pasado o del futuro en las que no pensáis. Subsiste inmutable. Y, cuando un último cataclismo rompiese nuestro pequeño globo, ella persistiría, indestructible como el mundo del que ella es el encanto y la vida»[71].

Su concepción del pueblo como el auténtico «héroe» de la historia y de la Revolución se muestra en *Le Peuple* —donde descubre el instinto del pueblo que, al dominarle, la da una gran ventaja para la acción, de modo que es, al mismo tiempo, idea y acción[72]—, de tal modo que fue la idea que se había hecho de él en dicha obra la que aplicaría a su *Historia de la Revolución*. Fue uno de los que contribuyó, con sus obras, a la idealización del *pueblo* y del mesianismo del *pueblo francés*, y, en general, a la formación del nacionalismo de la izquier-

da[73]. Con razón ha dicho Albouy que Michelet «fue el más grande creador de los mitos nacionales»[74]. Bien entendido que en ese concepto mítico y mesiánico del pueblo se excluía a aquella parte que no encajaba en su concepción ideológica. En efecto, el pueblo de la Vendée, los vandeanos, no son el pueblo heroico, espontáneo, libre, fraternal y sabio, sino que son insolidarios, egoístas, fanáticos, feroces, ignorantes, bribones, salvajes, asesinos, ladrones, torturadores y bandidos[75]. Si su *Historia de la Revolución francesa* es una epopeya de la Revolución, ficticia e imaginada, es también y sobre todo una falsificación de la historia real que se muestra en toda su crudeza en el relato y su interpretación de la guerra de la Vendée, como, en su día, puso de manifiesto el inconformista Biré, destacando que lo que domina en esa *Historia* «es el odio: un odio violento, exasperado, furioso, contra la monarquía y contra la Iglesia y contra todos sus defensores»[76].

Al concluir su *Revolución*, resumiéndola, escribía: «Hasta ahora toda Historia de la Revolución era esencialmente monárquica (así para Luis XVI, así para Robespierre). Ésta es la primera republicana, la que ha destruido los ídolos y los dioses. Desde la primera a la última página, no ha tenido más que un héroe: el pueblo». Albouy no dejó de señalar que la credibilidad de esta historia se impone en virtud del poder que ejerce esta mitología. Su amor a la humanidad y, sobre todo al *pueblo*, especialmente si era el de París, iba acompañado de cuatro odios: «Odio al sacerdote, a los reyes, a Inglaterra y a la burguesía»[77].

Defensor de los protestantes contra los católicos desde sus *Guerras de religión*[78] y su *Enrique IV*, este «profeta» de «una muerte provisional del cristianismo»[79], que rechazará por entero la Biblia en *La Bible de l'Humanité* (1864) y que reitera creer en Dios y en la inmortalidad del alma, incluso en su testamento[80], en lugar de la religión católica, es decir, «la religión de la gracia», propone «la de la libertad y la justicia, la de 89»[81]. Esa «religión del amor» supone la divinización de la nación, la divinización de Francia, cuya superioridad a todas las naciones no puede discutirse[82]: «Que el hombre, desde la infancia, se acostumbre a ver un Dios viviente en la Patria». Para Michelet, la patria es «ese Dios invisible en su alta unidad y visible en sus miembros y en las grandes obras en las que se decantó la vida nacional». Francia, para Michelet, era el oráculo de ese dios para el resto de los pueblos: «El Dios de las naciones ha hablado por medio de Francia». El naciona-

lismo de izquierdas tuvo en él su profeta: «La Patria, primero como dogma y principio. Después, la Patria como leyenda». «La Patria, sólo mi Patria puede salvar al mundo»[83]. De ahí que, en su concepción de la historia, Francia fuera como una persona, como un alma[84]. Hasta tal punto sobredimensionó el amor a Francia, elevándolo a algo absoluto, que Febvre pudo decir que «el amor a Francia fue, durante toda su vida, la gran religión de Michelet»[85]. Michelet fue, pues, uno de los escritores de su época que contribuyó en gran medida a la creación del mito de la unidad nacional, el mito de una Francia moderna, fraternal y revolucionaria[86] y, especialmente, como ha puesto de relieve Millet, fue constructor de la leyenda nacional del pueblo-nación-revolución-fundación[87].

Su obra histórica, al decir de Fauquet, constituyó «el más persuasivo de los credos patriótico-humanitarios de los pequeño burgueses de su tiempo». Pero se trataba, además, como advirtió Lasserre, de un «patriotismo condicional», de «un patriotismo de guerra civil», al excluir de la categoría de franceses a buena parte de la nación, los católicos[88].

Aunque como otros románticos sociales de su tiempo, él quizá no lo viera, al no percibir las antinomias y contradicciones de su pensamiento, sin embargo, hoy es pretender un círculo cuadrado esforzarse en mostrar, como ha pretendido Mitzmann, que el nacionalismo de Michelet no tenía nada que ver con el *chauvinismo* que se desarrolló más tarde y que su nacionalismo no era excluyente argumentando que «era inseparable del internacionalismo de las luces» o porque, según Gaulmier, «no excluye un cosmopolitismo generoso», ya que amaba a otras naciones. Como había indicado Bénichou, inevitablemente, en la práctica, traduce la supremacía de una nación sobre las otras y contradice al humanitarismo, constituyendo el germen de «la idolatría de la Nación». En la *Introducción a la Historia universal* había dejado bien patente que Francia era la intérprete de una nueva revelación: «Si el sentido social debe devolvernos a la religión, el órgano de esta nueva revelación, el intérprete entre Dios y el hombre, debe ser el pueblo social entre nosotros. El mundo moral tuvo un Verbo en el cristianismo, hijo de Judea y de Grecia; Francia explicará el Verbo del mundo social que vemos empezar». «Es a Francia a quien corresponde hacer estallar esta revelación nueva y explicarla. Toda solución social o intelectual es

infecunda para Europa hasta que Francia la haya interpretado, traducido, popularizado [...], pues en ella, más que en ningún otro pueblo, se desarrolla, en la teoría y en la práctica, el sentimiento de la generalidad social»[89].

En esa exaltación pagana de la patria tenían que ser educadas la infancia y la juventud francesas, sustrayendo la educación a los religiosos: «Decís que los Hermanos [de las Escuelas Cristianas] enseñan mejor; lo niego», «el maestro de escuela es Francia; el Hermano es Roma, es el extranjero, es el enemigo». No es, pues, extraño que Mignot alabara en Michelet el germen de la escuela pública, laica y única. Con razón, Winock, comentando ese texto de Michelet, recuerda que éste, con sus ideas sobre la educación vertidas en *Le Peuple*, en tal materia «suministró uno de los puntos fuertes de la ideología republicana, que será patriota y laica»[90]. Veintitrés años más tarde, Michelet insistirá en los perjuicios de la educación católica en un libro que, finalmente, titularía *Nos fils* (1869), tras haber pensado en llamarlo, durante su elaboración, *La educación*, y poco después, *El niño*[91]. En él, Michelet continúa su propaganda contra el pecado original y contra la Gracia, a lo que opone la bondad de la Naturaleza, que supone condenada por la religión católica, y en el que no sólo es rechazada la educación de los jesuitas, sino diez siglos de historia: «El clero durante mil años [...] ha sido estéril en la educación», «resultado fatal de su principio *anti*-educador»[92]. Toda la doctrina de Michelet sobre la educación «es una requisitoria contra el espíritu y la obra de la Iglesia»[93].

Este fabulador[94], que lo menos que puede decirse es que tenía una «percepción selectiva y partidista del pasado»[95] —al que sus admiradores, de lo que es buen ejemplo Lefebvre, prefieren calificar de «imaginativo», «sensible», «soñador» o «poeta»[96]—, con motivo de la publicación de *Los miserables*, y según testimonio de los Goncourt, había dicho: «¡Ah! ¡He envejecido! ¡Ha habido dos cosas este año que me han hecho mucho daño! ¡Primero, la muerte de mi hijo; después, la novela de Hugo! ¿Por qué? ¡Muestra un obispo estimable y un convento interesante! Hay que ser como Voltaire: ¡un enemigo de vuestras ideas, de vuestros principios, hay que describirlo siempre como un miserable, como un bribón, como un pederasta!»[97]. Antes, con motivo de la publicación de *Contemplations*, le había escrito que suprimiera unos versos porque el cristianismo «es el enemigo». En carta del 4 de mayo,

probablemente de 1856, Michelet le dice a Hugo: «Este volumen nos inquieta. Es terrible exhumar de ese modo el pasado. El mundo, querido señor, el mundo que nutrís con vuestra obra os pide que penséis en él». «Creo que os rogaría, también, que le sacrificaseis algunas líneas, los seis versos del crucifijo[98]». «[...] Yo moriré en la fe que imprimí en 1847 en el primer volumen de mi *Révolution*. El cristianismo y la Revolución son como ángulos salientes y entrantes, simétricamente opuestos, si no enemigos. Cuando el cristianismo abandone el estado de vampiro (ni muerto ni vivo), si no como un honrado muerto, apacible y tumbado, como la India, Egipto o Roma, entonces, sólo entonces, defenderemos todo lo que sea defendible». «Mientras tanto, no. Es el enemigo»[99].

Claro que este genio de la literatura —así calificado por una corriente apologética todavía viva—, cuando ya había emprendido su particular «santa cruzada» contra la religión católica y la Iglesia y ya se había erigido en «justiciero de la historia», al preparar una nueva edición de la *Histoire de France au Moyen Âge*, sin rubor alguno, le indicará a su yerno, como relata Viallaneix, que había que «purgar la obra» «de la profunda simpatía hacia la espiritualidad medieval plasmada en la versión primitiva». Alfred Dumesnil toma buena nota del encargo y resume la cuestión: «Poner de relieve todo lo que es revolucionario, contra el cristianismo y el principio monárquico». Y así, se pueden advertir las modificaciones de las ediciones de 1852 y 1861 verificadas con la original de 1833, respecto a la religión católica y la Iglesia, encarnación de la libertad y auténtica comunión con el pueblo, «eliminando, como escribió Bénichou, todo aquello que pudiera parecer, por el fervor del tono y de la imaginación, que ponía la Edad Media católica como modelo», y suprimiendo sus primitivos elogios a la teología de la Gracia. Su juicio y su aprecio de la literatura medieval, como ha mostrado Williams, también cambia, enfocando todos sus aspectos desde la perspectiva de un «ardiente demócrata» que enjuicia con la medida del aporte de aquellas obras al credo democrático[100].

Igualmente, de la primitiva edición de su *Revolución francesa* «expurgó lo que todavía parecía indulgente con el cristianismo»[101]. Las modificaciones no estaban motivadas, en modo alguno, por nuevos conocimientos históricos, que, aunque erróneos, las justificarían, sino por su odio a la religión y a la Iglesia y a sus sacerdotes, pues, como

advirtió Bénichou, constituían un rival poderosísimo a su pretensión de ser el pontífice de una nueva religión —la de la deificación de la humanidad, en la que la fraternidad y la justicia serían sus principios—, que requería la destrucción del cristianismo. El 21 de mayo de 1854, Michelet anotaba en su *Diario*: «Reconstruyo la Edad Media para destruirla»[102].

Febvre, sin la menor crítica o censura, dijo que Michelet se volvió crítico y severo con la Edad Media cuando ésta «se convierte en un arma en manos de los que considera, cada vez más, sus adversarios», y que las supresiones de textos en ediciones posteriores de sus libros tenían por objeto «atenuar el carácter cristiano del texto», porque en ese momento «se ha erigido, ásperamente, contra la Iglesia». Incluso en tiempos más recientes, no han faltado los que, como Bouvier-Ajam, se han ocupado de Michelet, teniendo en cuenta su época, para revalorizar su método frente a críticas anteriores y proclamar su «gran objetividad» a pesar de reconocer «ciertos perjuicios y de algunos empecinamientos poco perdonables», o lo han hecho sin decir una sola palabra sobre este cambio de actitud, en absoluto fruto del estudio de la historia, sino únicamente pasional y partidista, como es el caso de Walch, que silencia este aspecto tan llamativo y tan escandaloso en la obra de un historiador[103].

Fruto de esta nueva y singular *resurrección* de la historia fue su elogio de las brujas y las hechiceras medievales, con sus misas negras y su pacto con el diablo y la exaltación de Satán como liberador, llevado a cabo en *La sorcière*, publicada en 1862, cuyo objeto parece haber sido mostrar su aversión a la Edad Media y a la Iglesia, pues tal inquina aparece sin ningún reparo: «una inmensa niebla, una pesada neblina gris plomo, envolvió al mundo [...] en una espantosa duración de mil años»; «la profunda desesperación que provocó el mundo de la Iglesia produjo la bruja». Naturalmente que no han faltado quienes, también en esto, han pretendido dar una explicación satisfactoria a las ideas tortuosas y destructivas de Michelet y han quitado importancia al hecho de que se elija al diablo como ejemplo de virtud y encarnación de una sana rebeldía, sustituyendo su significado real por otro simbólico. Así, Pugh ha querido ver que el recurso a Satanás para Michelet «es un paradójico símbolo para su sentido de la piedad social y para su fe en la dignidad humana», «un símbolo del sentido individual del libre ar-

bitrio y de la creencia en la libertad». Con toda razón, Menéndez Pelayo pudo decir que «sus feroces preocupaciones de sectario, exacerbadas por su separación de la cátedra que desempeñaba en el Colegio de Francia, y por su famosa campaña contra los jesuitas, le privaron de toda imparcialidad y templanza», hasta caer «en un caos de alucinaciones místico-revolucionarias»[104].

Michelet superó pronto las tentaciones políticas y rechazó ser candidato a diputado en 1848[105], renunció a su profesión de archivero al negarse a prestar juramento como funcionario público a Luis Napoleón, lo que le honra al renunciar al empleo por tal motivo. Desde entonces, su pluma le permitió vivir como un pequeño burgués, cada vez más desahogadamente, con frecuentes viajes por Francia y por el extranjero. Partidario de la revolución de 1848, admirador de Alemania incluso tras su victoria en Sadowa —que celebró de este modo: «estábamos conmovidos al ver la bella cultura protestante victoriosa sobre la barbarie católica»[106]—, terminó condenando el intento revolucionario parisino de 1871. A su muerte dejó una herencia tasada en seiscientos mil francos[107], toda una fortuna. No sin cierta razón, aunque motivado por su mentalidad marxista, Mathiez reprocharía que «se jactase de ser el pueblo», recordando en Michelet su educación clásica, su asiduidad a los salones dorados, haber sido profesor de infantas y, con toda razón, concluía: «aficionado a la filosofía, nunca fue filósofo»[108]. No han faltado, sin embargo, quienes le consideraron, además de historiador, un filósofo de la historia[109].

Michelet, académicamente ambicioso, pagado de sí mismo por su supuesta y autoproclamada superioridad en el conocimiento de la Historia, se complacía en afirmar que hasta entonces nadie había manejado los archivos como él, pretensión muy alejada de la realidad como mostró Sée. No siempre fue así en el manejo de los archivos, ni siempre acudió a las fuentes. Rudler demostró que su *Juana de Arco*, publicada en primer lugar en 1841 como parte de su monumental *Historia de Francia*, editada en 1853 de forma independiente, «es un resumen» de las obras de L'Averdy y de Lebrun, por lo que se apoyó en fuentes de segunda mano sin contrastarlas con las fuentes originales, de forma que «compuso una leyenda patética y dramática, patriótica y religiosa, una epopeya, una obra de filosofía y de arte»[110].

En carta a su, hasta entones, entrañable amigo Quinet y en la que rompe con él a consecuencia de su *Revolución*, enojado por considerarse ninguneado por Quinet, afirma que fue el único, en un trabajo que le llevó siete años, «en exhumar de los archivos la revolución». En realidad, el distanciamiento entre ambos, como mostró Bernard-Griffiths, había comenzado en 1861 a causa de divergencias políticas —y no sólo doctrinales— sobre la respectiva concepción de la Revolución francesa, motivadas por la diferente percepción del régimen instaurado por Napoleón III, que Quinet —exiliado ya voluntariamente— rechazaba de plano, mientras que Michelet indicaba que, a pesar de todo, Francia había progresado materialmente[111].

En el fondo ególatra, como manifiesta ya en su juventud al escribir su *Memorial* y su *Journal*, que en una eventual futura publicación, aparecerá que «Rousseau no será el único hombre que se ha conocido». En la introducción a la *Historia de la Revolución* escribió: «¿Quién sin creerse dios podría hacer algo grande? [...] ¡Seamos dios! Lo imposible se hace posible y fácil... Entonces derribar un mundo es poco; pero se crea un mundo»[112]. ¿Se refería sólo a los protagonistas de la Revolución? Me parece que no es aventurado pensar que se lo aplicaba a sí mismo como historiador.

Tampoco él, como otros antes y después, como Hugo, escapó al narcisismo de rehacer su propia biografía a fin de que su pasado encajara mejor en los moldes correspondientes al republicano radical popular en que se convirtió desde los primeros años de la década de los cuarenta. Mitzmann se ha referido a «la leyenda autobiográfica» de Michelet que ocultó parte de sus orígenes familiares, pues como había puesto de manifiesto Fauquet, pertenecía por parte materna a una familia de clase media rural, bien cultivada y educada, y por parte paterna, su abuelo había sido un protegido del abate de Borbón, hijo de Luis XV, lo que le permitió dar una buena educación a su familia. Muy diferente, pues, de su confesión, según la cual las dos familias de las que provenía «eran originariamente familias de campesinos que unían a la labranza un poco de industria». Y si su padre, propietario de una imprenta, conoció malos tiempos desde 1800, fue debido a los avatares del periodo revolucionario y a la reducción de imprentas impuesta por Napoleón en 1808, por lo que de ningún modo es correcto jactarse de que nació, «como una hierba sin sol entre dos adoquines de

París»[113]. Por ello, su identificación con «el pueblo» por su procedencia familiar es, cuando menos, engañosa. De ahí que la insistencia de Viallaneix sobre el origen «plebeyo» de Michelet y su «fidelidad plebeya»[114] no pueda demostrar nada, porque era inexistente; insistencia que resulta incomprensible cuando se ha indicado que las familias de donde procede Michelet eran pequeños propietarios y rentistas[115], lo que, desde luego, no es lo mismo que proceder del pueblo, cuando con tal expresión se alude a quien nada posee.

Michelet, como advirtió Monod, «desde niño conservó la idea orgullosa de que estaba llamado a grandes destinos y a ser un conductor de hombres». Fue otro de esos autores endiosados en los que la hipertrofia del yo —que no se manifestó en todos ellos del mismo modo— motiva su pensamiento y explica buena parte de su comportamiento. También en su modo de escribir la historia hasta deformarla. Taine, con gran perspicacia, escribió, respecto a su *Historia de Francia*, que en Michelet, «la emoción se transforma en convicción» y que tenía «por método el instinto». Su crítica al volumen sobre *El renacimiento*, séptimo de los de su *Historia de Francia*, en 1855, en el que le calificaba de poeta, suscitó el enfado de Michelet. Taine concluía así su crítica: «El señor Michelet ha dejado agrandarse en él la imaginación poética. Y ésta ha cubierto o ahogado las otras facultades que al principio se habían desarrollado de acuerdo con ella. Su historia posee todas las facultades de la inspiración: movimiento, gracia, espíritu, color, pasión, elocuencia; no tiene las de la ciencia: claridad, exactitud, certeza, mesura, autoridad. Es admirable e incompleta; seduce y no convence. Quizá, dentro de cincuenta años, cuando se quiera definirla, se dirá que es la epopeya lírica de Francia»[116].

El rechazo del pecado original y de la Gracia fue expresión algo tardía de la negativa a admitir tanto la pequeñez de uno mismo, del hombre ante Dios, como que la grandeza procede de Él. Johnson, en una obra muy poco crítica con la crítica de Michelet a la religión católica, captó, sin embargo, que la defensa del hombre que hacía Michelet, para el que el hombre no debe nada a Dios, suponía «la idea de que Dios necesita al hombre», aunque se equivocaba al comentar que eso no entrañaba ni egotismo ni orgullo[117].

La introspección de sí mismo, si fue sincero, fue conduciéndole hacia una especie de sentimiento religioso de su misión, propio de un

iluminado: «Nunca tuve un sentimiento más religioso de mi misión que durante los cursos de los dos [últimos] años; nunca comprendí mejor al sacerdocio, al pontificado de la historia; llevaba todo ese pasado como había llevado las cenizas de mi padre o de mi hijo»; y se consideraba el más adecuado para desenmascarar el peligro de los jesuitas porque ningún otro profesor antes que él había puesto en la enseñanza la fe en la juventud y la búsqueda de la curación del alma. Oráculo del pueblo por su tarea de historiador por la resurrección del pasado que prepara el futuro, se cree o escribe creerse, ser el nuevo sacerdote-profeta del humanitarismo. La forma interrogativa con que lo escribe en su *Journal*, se resuelve afirmativamente —como dice Bénichou— gracias al amor de Athénaïs, que «establece la unión entre el yo y la especie, entre el Historiador y la Humanidad». No solamente predicaba de sí mismo ser del pueblo, sino que era el mismo pueblo: «Hijo del pueblo, he vivido con él, lo conozco, soy yo mismo»; «nací pueblo, tenía el pueblo en el corazón»[118].

Como ya había observado Monod, Michelet «terminó por creer que la historia vivía en él (como él vivía en ella) y que, cuando los documentos faltaban, podía penetrar más allá de los textos escuchando a su corazón», lo que le condujo a una situación «en la que deja de ser historiador para convertirse en visionario y profeta». Como indicó Pugh, en un ambiente de idealismo y de utopismo, Michelet, como Saint-Simon, como Fourier, como Comte, como Pierre Leroux, como Lamennais, o como Mickiewicz —a los que se podrían añadir una lista casi interminable—, se sintió «un profeta entre profetas», de modo que «en un cierto sentido fue un profeta del pasado y a través de su adhesión a los principios de la Revolución, fue el profeta de una meta social nunca alcanzable y permanentemente evanescente». Con la enseñanza de la historia pretendió, como indicó Harmand, «establecer las bases de una sociedad nueva», creyendo que ésa era su misión[119].

Con gran perspicacia, Bénichou ha indicado que la ruptura con el cristianismo se produjo antes en el terreno del «sacerdocio» que en el de la doctrina: «La vocación del ministerio humanitario hacia insoportable el ministerio cristiano que le impedía el paso». Incluso literalmente, como ocurrió en los últimos momentos de Adela Dumesnil. Como ha observado este mismo autor, la «religión» de la humanidad implica una «autolatría»[120]. Incluso en su consideración de la mujer,

especialmente de la esposa, como una «religión», ¿no habría una autocomplacencia y un reflejo narcisista? Al fin y al cabo, la esposa tenía que ser moldeada por el marido y asociarse a la fe del esposo, señor y dueño de una enferma, no sólo ocasional sino permanente y hasta su muerte, por su naturaleza sanguinolenta. Tal autoadoración incluye la de sus pontífices hacia sí mismos. ¿Cómo iba a ser posible aceptar el pecado original, la Gracia y la necesidad de Redención? La oposición entre justicia y Gracia, que él imaginó, era algo que, como escribió Monod, «su corazón no podía admitir»[121].

Imputar a la Iglesia pasividad absoluta y resignación permanente ante la vida porque la salvación no procede de las obras de cada cual sino que es un don de Dios es doblemente falso: lo es históricamente y lo es doctrinalmente. Respecto a la historia, él mismo había escrito otra cosa en el primer tomo de su *Historia de Francia*; doctrinalmente era una afirmación en exceso simplificadora que se aplicará mejor a la doctrina protestante.

En su contradictoria e incoherente «filosofía» —por mucho que su moderno apologeta Viallaneix se esforzara en razonar lo contrario—, próxima a «un antropomorfismo universal»[122], que se muestra en *El pájaro*[123] o en *El Insecto*[124], lo más sobresaliente fueron su radical anticristianismo rehusando cualquier herencia cristiana (la Revolución «era una Iglesia en sí misma» y se trataba de «dos principios enfrentados: el principio cristiano y el principio de 89. ¿Qué conciliación cabe? Ninguna»[125]) y de ahí sus reproches a Quinet[126] o a Esquiros —que veía en ella la continuación del cristianismo[127]— y su divinización del pueblo y de su «instinto vital», del instinto de los sencillos[128]. Así, pudo escribir: «La base que engaña menos, estamos orgullosos de decirlo a los que vendrán detrás de nosotros, es aquella de la que los jóvenes sabios desconfían más y que una ciencia perseverante termina por encontrar tan verdadera como fuerte, indestructible: es la *creencia popular*»[129].

El duro juicio de Sainte-Beuve, al menos por esta vez, parece plenamente acertado: Michelet fue «uno de los escritores más insalubres, más funestos, para la salud del espíritu público»[130].

EL *DICCIONARIO* DE PIERRE LAROUSSE

Pierre Larousse (1817-1875), no fue, desde luego, un literato, ni tampoco un filósofo, ni un político, pero nadie podrá negar que fue un escritor bien prolijo e influyente a través, sobre todo, de su *Diccionario*.

De familia provinciana de pequeños propietarios, su padre era constructor de carros y herrero; su madre, hija de una antigua familia de tejedores y fabricantes de paños, regentaba una posada de su propiedad. Bautizado al mes de su nacimiento —lo que podría indicar que sus padres no tenían una fe muy acusada, dado que en aquellos años se bautizaba a los niños inmediatamente—, fue educado en el seno de la religión católica, como correspondía a la enseñanza de entonces en una escuela rural[1]. Después de obtener el correspondiente título, en 1838 es nombrado director de una escuela primaria en su natal Toucy, donde se llevará «muy mal» con las autoridades religiosas[2]; dos años más tarde, en 1840, marcha a París, en donde durante ocho años asistirá a toda clase de cursos y recorrerá buena parte de las bibliotecas parisinas leyendo continuamente. En París se abrirá camino —tanto por motivos vocacionales como por deseos de enriquecimiento[3]—, como creador y editor de dos revistas de enseñanza y pedagogía y con obras sobre lexicología y lengua francesa para la enseñanza. Fundador de la editorial de su nombre, su mayor fama le

vendría a consecuencia del *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle* (1864-1876), que, en expresión de Lalouette, fue «un monumento librepensador y anticlerical». Calificada de «obra de combate» por Vovelle, estaba atravesada por un «*leitmotiv* obsesivo», el anticlericalismo, como justamente apreció Gerard[4].

En París conoció a Suzanne Caubel, con la que tras convivir abiertamente durante casi tres décadas, finalmente, en 1872, se casó con ella en matrimonio civil, siguiendo los consejos de su sobrino Jules Hollier-Larousse[5]. Desde mediados de los años cincuenta vivió una vida cada vez más aburguesada con crecientes propiedades y frecuentes viajes.

Según Rétif, Larousse fue, al mismo tiempo, individualista, socialista[6], positivista[7], librepensador, moralista y moralizante, altruista, anticlerical y anticatólico, conjunto de caracteres compatibles entre sí en quien era «militante de las ideas de la Revolución». A juicio de este autor, «la rabia anticlerical y, a veces, antirreligiosa», fue fruto de «una evolución hacia la irreligión [que] se produjo en su espíritu bajo la influencia de Comte, de Proudhon, de Michelet, de Quinet, de Renan, del positivismo y del cientismo»[8]. Pero no se puede olvidar que también estuvo causado por haber sido un «heredero» de la filosofía de las luces[9]. Por su parte, Ory ha advertido que «no sólo fue anticlerical, ni sólo anticatólico, sino también anticristiano e, incluso, contrario a toda religión»[10].

Como indicó Retif, debido a que la mayoría de sus lectores de las revistas pedagógicas eran creyentes, en estas publicaciones no se mostró su auténtico pensamiento, aunque en más de una ocasión tuvo que defenderse haciendo profesión de fe católica. Fue durante la decadencia del Segundo Imperio y tras la caída de Napoleón III, cuando se mostró tal cual era, de tal forma que «su obra es un arsenal de irreligión». El *Diccionario*, que dirigió personalmente y, en estos temas autoritariamente, estaba cuajado de anticatolicismo en múltiples artículos relativos a la cuestión: contra el celibato, contra los jesuitas, contra los conventos, llenos de ignominias. El catolicismo se caracteriza como contrario a la civilización y por no buscar más que su propio interés y «la pasión es el punto culminante de la leyenda de Jesucristo». Contrario a las creencias, a las prácticas y a las devociones religiosas, como la Providencia, el Sagrado Corazón, los santos, el limbo, las

indulgencias, las reliquias, el ayuno, las procesiones, los milagros, o las peregrinaciones, especialmente a Lourdes y a la Salette. Además, voces o artículos, aparentemente más anodinos, sirven para esa batalla anticristiana: prejuicio, rutina, superstición, refugio o tolerancia, así como artículos sobre hechos históricos o literarios[11].

Lalouette ha mostrado que prácticamente no hay cuestión que afecte a la religión católica que no haya sido combatida o ridiculizada, especialmente los dogmas de la Santísima Trinidad, de la encarnación, de la presencia real, del pecado original, de la redención, de la eternidad de las penas, de la Inmaculada Concepción. Los dogmas y lo sobrenatural son opuestos a la razón y no cabe reconciliación con ella. El *Diccionario* es contrario a las órdenes religiosas —especialmente a los jesuitas autores de toda clase de males y de crímenes—, de las que sólo se exceptúa a las Hermanas de la Caridad. En sentido contrario, «las amabilidades son escasas y fugaces»[12]. Su concepción ideológica de la historia, alimentada por todos los mitos y lugares comunes liberales y radicales, fue, desde luego, anticatólica, pues para él, como ha indicado Alice Gérard resumiendo la cuestión, para Larousse, la religión católica «es la peor enemiga de la verdad histórica»[13].

En el prólogo del *Diccionario*, Larousse indicaba el programa y la dirección que tendría la obra: se vive en una época en la que «no se aceptan las opiniones ya hechas», en la que «los prejuicios han dejado el sitio al razonamiento y la crítica», pues «los tiempos de una fe ciega han pasado y no volverán; no se cree más que a beneficio de inventario». Se proclama la objetividad: la historia será tratada con «imparcialidad», así como «las doctrinas filosóficas, religiosas, políticas y económicas», «dejando que conserven su verdadera fisonomía», aunque se añade que «los tiempos de los dogmas e infalibilidades han terminado»[14]. Bien avanzada la publicación, se confiesa, al tratar de la *libre pensée*, que el librepensamiento «ha tenido una gran importancia en el conjunto de nuestra obra puesto que resume una de las caras del espíritu del siglo XIX, que el *Gran Diccionario* debe recoger para la enseñanza de las edades futuras»[15]. Al concluir la obra, al final del tomo quince, escrito por sus sucesores, se advierte a los lectores, repitiendo lo dicho en el prólogo, que «la historia se ha escrito con la imparcialidad más completa, ajena a toda opinión preconcebida» y que «las doctrinas filosóficas, religiosas, políticas y económicas, incluso las más

controvertidas, se han presentado sin más preocupación que conservar su verdadera fisonomía, dejando a cada una de ellas el cuidado de defender su causa»[16]. Desde luego que los católicos tenían una gran tarea ante sí, pues en modo alguno era posible reconocerse, ni tampoco reconocer la religión que profesaban, ni su doctrina, ni sus obras, en lo expuesto en el *Diccionario*. Lalouette, que se pregunta si los editores creyeron haber compuesto un diccionario imparcial, responde, con toda razón y absoluta lógica, que «es imposible creerlo»[17]. En efecto, en su carácter contrario a la religión, especialmente anticatólico, fue una obra sistemática, pensada y ejecutada para demoler la religión católica y la civilización cristiana, quizá porque sus admiraciones iban hacia el *Diccionario histórico y crítico* de Bayle y hacia la *Enciclopedia* de Diderot, a las que consideraba «obras inmortales» y a las que no ahorra las alabanzas.[18]

Al contrario que la mayoría de sus contemporáneos anticatólicos, Pierre Larousse no parece haber dado muestras de orgullo o de narcisismo, o si las dio, la historia parece que no ha guardado memoria de ello.

LA *VIDA DE JESÚS* Y EL DRAMA DE LA VIDA DE RENAN

Ernest Renan (1823-1892) procedía de una familia de escasos recursos económicos y, huérfano de padre desde los cinco años, fue educado en el colegio católico de Tréguier; más tarde, en octubre de 1838, entró como becario en el Seminario de San Nicolás de Chardonnet que dirigía Dupanloup, donde permaneció tres años; posteriormente fue seminarista en los seminarios de Issy y de San Sulpicio[1]. Seminarista sin auténtica vocación[2], en 1845, según se ha repetido hasta la saciedad, por «razones estrictamente intelectuales abandona la fe católica»[3], o, en palabras de alguno de sus apologetas, por motivos «exclusivamente "filológicos"»[4], pues, según Peyre, «no hay por qué dudar de la afirmación de Renan de que perdió la fe por razones de orden crítico y filológico»[5], o por razones científicas y de espíritu crítico[6], sin que influyera para nada la atracción hacia el sexo débil[7], pues Renan no conoció otra mujer que su esposa, Cornélie, protestante, hija del pintor Henry Scheffer[8], con la que contrajo matrimonio (con ceremonias protestante y católica), en 1856.

A finales de 1845 conoce a Marcelin Berthelot, quien, aunque varios años más joven, contribuirá a afianzar el cientifismo de Renan. Entre ambos surgió una amistad que duró hasta la muerte de Renan[9]. En agosto de 1848 obtiene la agregaduría en letras, pero renuncia a la enseñanza de la filosofía en Vendôme, obteniendo una sustitución en

Versalles el año siguiente. En 1852 es doctor en letras y diez años más tarde es nombrado catedrático de hebreo en el Colegio de Francia, pero es destituido cuatro días después de su lección inaugural por su interpretación de Jesucristo. Vuelve a la cátedra en noviembre de 1870, tras la abdicación de Napoleón III. En 1860 es nombrado Caballero de la Legión de Honor, Oficial en 1878, Comendador en 1884 y Gran Oficial en 1887. En 1878 es elegido académico de la Academia francesa y toma posesión en 1879.

La publicación de la *Vida de Jesús* en 1863 le hizo famoso, también fuera de Francia; sin ella no hubiera pasado de ser un buen escritor, lejano al gran público y al que la posteridad no hubiera tardado en olvidar. Al morir, por propia disposición, no tuvo el concurso de los auxilios espirituales de ningún sacerdote, y ya había advertido que, si en su caso, variaba su conducta respecto a la religión, sería fruto de su debilidad mental, pero nunca de una decisión reflexionada[10]. Poco antes de su muerte, al parecer, expresó: «Muero en comunión con la humanidad y con la Iglesia del futuro»[11].

Las vicisitudes de su apostasía han quedado expuestas en un relato desgarrador que busca enternecer el corazón del lector. Sin embargo, las propias contradicciones de sus *confesiones* permiten pensar que no fue del todo sincero y veraz cuando escribió: «Mi fe se destruyó por la crítica histórica, no por la escolástica ni por la filosofía»[12]. En efecto, la lectura de la recreación de su pasada juventud nos transmite una buena dosis de afectación, de una reconstrucción[13] a la mayor gloria de su ***honradez intelectual***. El estudio del hebreo, de la teología y de la historia con *espíritu crítico*, alegado como causa de su convicción de que «no hay sobrenatural particular ni revelación momentánea», sino «un universo en el que no obra de forma apreciable ninguna voluntad libre superior a la del hombre», no se produjo hasta su llegada a San Sulpicio en octubre de 1843. Y fue, antes, en Issy, donde realmente perdió la fe por motivos filosóficos. Ya al llegar a Issy, donde ingresó en octubre de 1841 y permaneció dos años, tenía «las heridas de una fe profundamente tocada»[14]; fue aquí donde, según sus propias palabras, perdió toda confianza en la metafísica que le enseñaban y adquirió la convicción positivista[15]: «La ciencia positiva era para mí la única fuente de la verdad». Fue allí y no en San Sulpicio, cuando aun no había comenzado el estudio del hebreo y de la crítica histórica y teoló-

gica, de donde dice: «Comprendí la insuficiencia de lo que se llama espiritualismo; las pruebas cartesianas de la existencia de un alma diferenciada del cuerpo me parecieron siempre muy débiles; desde entonces era idealista y no espiritualista, en el sentido que se da a esta palabra. Un eterno *fieri*, una metamorfosis sin fin, me parecía la ley del mundo. La naturaleza me parecía un conjunto en el que la creación particular no tenía sitio»; «mi filosofía del *fieri* era la heterodoxia, pero no sacaba las consecuencias»[16]. Y desde Issy, en mayo de 1842, escribía a Liart: «Soy, sucesivamente, deísta, panteísta, autoteísta, idealista, materialista»[17]. Según Pommier, en diciembre de 1843, cuando recibe la tonsura, a los pocos meses de ingresar en San Sulpicio y antes de que comenzaran sus estudios de crítica, ya «creía poco y mal»[18].

Interpretación que coincide con el testimonio de quien fuera «su mejor amigo en el seminario», el del sacerdote Cognat, que años más tarde, tras la aparición de los *Souvenirs* de Renan, manifestó que «no fue la exégesis sino la filosofía alemana [...] la causa ocasional del escepticismo radical» de Renan, de modo que «su escepticismo religioso fue la consecuencia de su escepticismo racional y antes de perder la fe había rechazado los primeros principios de la razón». Y el mismo Renan, en 1870, en carta a Strauss, manifestaba que su fe se había perdido a causa de la filosofía alemana[19].

Tenía, pues, razón, Massis cuando indicaba que no fueron *motivos científicos* los que provocaron «su crisis religiosa», sino la adopción de un modo de sistema filosófico propio de un racionalismo idealista incompatible con la fe y la influencia de su hermana Enriqueta que había perdido la fe[20]. A análoga conclusión llegaron Boosten, Guitton o Chaix-Ruy, pues no perdió la fe por el ejercicio de la crítica, sino que fue todo un contexto filosófico el que, en Issy, le hizo abandonar la fe[21].

Sin duda, la deficiente formación filosófica del seminario, a la que alude en sus *Souvenirs*, reñida con el tomismo —como era habitual en aquellos años[22]—, en donde se enseñaba «un cartesianismo mitigado» y la filosofía estaba impregnada de «un racionalismo muy respetable»[23], contribuyeron a su drama personal, pero ello no puede considerarse como la causa de su apostasía, sino más bien como ocasión para que su personalidad orgullosa y ególatra se manifestara en toda su plenitud.

Se ha insistido mucho, por la mayoría de los autores, en el largo proceso, en la larga crisis de Renan, hasta que en octubre de 1845 decide abandonar el seminario. Pero en su drama personal no sólo se debatía lo más importante, sus creencias, sino también algo más efímero y cotidiano, su futuro; de qué y cómo viviría si abandonaba el seminario, como ya había indicado Barrès. Y fue este segundo aspecto el que le hizo prolongar su estancia en el seminario y posponer la decisión de abandonarlo, una vez perdida la fe. Al llegar el momento del subdiaconado ya no era posible dilatar más una decisión que traía causa de su anterior rechazo de todo aquello que no fuera demostrado por la razón. Los años de San Sulpicio le permitieron avanzar extraordinariamente en el estudio, especialmente del hebreo, y contribuirían a resolver su futuro. De hecho, en el supuesto de que no hubiera dejado de creer, es lo cierto que en octubre de 1842, como recuerda Chaix-Ruy, Renan ya carecía de vocación y, sin embargo, se debatía con la idea de si, a pesar de ello, no le convendría la vida sacerdotal[24].

Una vez perdida la fe, Renan no se limitó a abandonarla, sino que fue beligerante contra la religión que había profesado y contra la Iglesia a la que había pertenecido, de tal modo que, sin exageración alguna, se pudo decir por Massis, que «buscó la destrucción del fundamento intelectual de la fe, del espiritualismo cristiano, de los milagros». Ya Cognat había observado que la finalidad de toda su obra era la demolición de la civilización cristiana. Esta obsesión de Renan en combatir los milagros fue reiterativa y permanente[25].

A pesar de que reiterara su respeto a la Iglesia y a las creencias de los demás[26] —lo que no le impediría, por ejemplo, escribir a George Sand: «Pienso, como usted, que el cristianismo dogmático en la actualidad hace más mal que bien, que apaga, sobre todo en Francia, muchas fuerzas vivas, que perjudica inmensamente al progreso del espíritu humano» —, lo cierto es que enseñaba que la obra de la Iglesia y de la religión católica no había sido más que una rémora que había que abandonar y sustituir por otra cosa diferente: «La espantosa aventura de la Edad Media, esa interrupción de mil años en la historia de la civilización, fue menos la obra de los bárbaros que del triunfo del espíritu dogmático en las masas»; «durante mil años, el mundo ha sido un desierto en el que no germinaba ninguna flor». Las expresiones beligerantes contra la Iglesia no faltan en su obra: «La Iglesia y el brah-

manismo reposan sobre un error y apoyan una doctrina falsa sobre una creencia infundada». «Los dogmas cristianos han tenido el privilegio durante largos siglos de tostar a los que se atrevían a negarlos»[27].

Incluso en *La reforma intelectual y moral*, al señalar los males de la democracia, aflora su inquina. Así, la democracia fabrica, «al igual que el catolicismo retrógrado, la insuficiencia de nuestra educación nacional»; y ninguna reforma será posible sin un término medio entre «la democracia falsa» y «el catolicismo estrecho», vaticinando, a causa de la invasión de Roma, un cisma que supondrá «la descomposición del catolicismo». Y es que para Renan, una de las causas del mal que padecía Francia era haber permanecido católica: «Francia quiso permanecer católica y sufre sus consecuencias. El catolicismo es demasiado jerárquico para dar un alimento intelectual y moral a la población; hace florecer el misticismo trascendente junto a la ignorancia; carece de eficacia moral; provoca efectos funestos en el desarrollo del cerebro. Un alumno de los jesuitas jamás será un oficial capaz de oponerse a uno prusiano; un alumno de las escuelas elementales católicas jamás podrá hacer la guerra moderna con las armas perfeccionadas. Las naciones católicas que no se reformen serán siempre infaliblemente vencidas por las naciones protestantes»[28].

La educación de la Iglesia, según Renan, «redujo el espíritu humano durante seiscientos o setecientos años a una completa nulidad; acordaos de lo que fueron los siglos VI, VII, VIII, IX, X: un largo sueño durante el cual la humanidad olvidó toda la tradición sabia de la antigüedad y recayó en plena barbarie». No son, pues, correctas, las interpretaciones, frecuentes, como la de Lasserre, que sostienen que «siempre mostró su aprecio por la educación católica». Monod, en una obra carente del más mínimo espíritu crítico, sin embargo, con todo acierto, escribió de él: «Nadie ha excluido de la historia lo sobrenatural con tanta resolución» y que «la Iglesia no se equivocó al ver en él al más temible de sus adversarios». Medio siglo después, Weiler, otro autor apologeta de Renan, se regocijaba con su «trabajo de demolición necesaria» del cristianismo, «aferrado a dogmas ruinosos». Si a todo esto se añade, sobre todo, lo que supuso para el mundo católico la presentación de Cristo como un impostor encantador en la *Vida de Jesús*, la queja de su nieta por «la guerra sin cuartel que la Iglesia declaró a Renan en 1862»[29], carece de fundamento, salvo que se piense que tenía que ser intocable[30].

Más realista había sido el juicio de Sainte-Beueve en esta cuestión: «No cabe extrañarse de este pedrisco, de esta tormenta de refutaciones contra el libro de Renan, de este concierto fulminante cuyo fin no está próximo. Las cosas no podían pasar de otra manera»[31].

En realidad, lo que habría que haber resaltado es que la crítica a Renan no se hubiera *desatado* mucho antes, pues ya en 1849, en su ensayo sobre «Les historiens critiques de la vie de Jésus», publicado en dos entregas en *La Liberté de penser*, había afirmado que los Evangelios eran meras leyendas y había negado la divinidad de Cristo, en quien había que distinguir «el héroe real» y «el héroe ideal»[32].

Tanto la *Vida de Jesús*, primera entrega de *Los orígenes del cristianismo*, como esta obra, carecían en absoluto de rigor científico auténtico, como en aquellos mismos años de su publicación demostraron, entre otros muchos, Freppel, Guetée, Gratry o Palous. Incluso Sainte-Beuve señaló que era «un libro de arte mucho más que de historia»[33]. Como se escribió inmediatamente[34] y lo expresó años más tarde Renard, en realidad, Renan no demuestra cómo pasaron las cosas sino que expone cómo, en su opinión, pudieron haber pasado[35]. No realizó un trabajo de historiador sino de artista, con el que la imaginación recrea, en el marco geográfico que contempló Renan en su viaje a Oriente, una historia novelada[36]. Pocos años antes, su yerno decía de su admirado Renan que no había sido un sabio, sino que, «ante todo», había sido «un escritor y un *pensador*», «un poeta» y que en la *Vida de Jesús* «sólo la interpretación era nueva». Buena parte de la crítica, como puede verse en Lagrange, se cebó con Renan entrando a saco en sus *a peu-près* y *peut-être*, pues el anuncio de un *tal vez*, no significaba que hechos e historia hubieran sido como concluía Renan. Alfaric, en la obra que sacó a la luz los manuscritos de Renan para la elaboración de la *Vida de Jesús*, observó que su obra no era de crítica histórica, sino que su crítica era filosófica, que sus tesis no fueron producto de investigaciones personales, sino inspiradas en los autores recientes que había leído, y que su libro sólo se puede entender como obra literaria, en la que no es Jesús a quien se nos presenta, sino que es el propio Renan el que se nos desvela. Tieghem señaló «la falta de rigor» del método de Renan, al distinguir en los hechos lo falso de lo verdadero, «no por razones de crítica rigurosa, sino de acuerdo a la idea que él mismo se hizo de Jesús», y «respecto a la persona moral de Jesús», elaborada por Renan, apreció «idéntica falta de rigor»[37].

Ya se había dado cuenta Taine, y no hace mucho Millet observaba que Renan había hecho «una obra de arte que combina lo real, lo posible y lo probable», una «Historia totalmente caracterizada por el modo condicional, los *quizás* y los *sin duda*», de tal forma que la «Historia renaniana es también un alejamiento "hacia" la leyenda». No es, pues, que «más de un siglo de controversias y de progreso ininterrumpido de investigación y reflexión han dado cumplida cuenta de todos los *errores* de Renan», como si antes no se hubieran podido apreciar, como ha pretendido Pérez Gutiérrez salvándolo en su época, sino que ya eran patentes cuando escribió la *Vida de Jesús*. Y quedará decepcionado quien, deseando conocer el alcance y el rigor científico de las *Historias* de Renan, acuda a la obra de Dussaud[38]. Su positivismo se limitaría a la fe en la ciencia, pues Renan era imaginativo y su actitud ante la historia se basaba en sentimientos y simpatías y en las impresiones que obtuvo durante su viaje a Palestina.

Con todo, no han faltado los que en su admiración hacia el escritor, como Faguet, han visto en su obra «un espíritu verdaderamente nuevo de tolerancia», como Psichari, como Cresson, que, cuando no oculta los innumerables pasajes de Renan nada tolerantes, pasa sobre ellos como sobre ascuas, o como Mercury. No puede confundirse la forma en que Renan, con frecuencia, revestía sus ideas, con el significado de éstas. Lo novedoso en Renan fue el estilo, y no el fondo, de su anticatolicismo. Con razón Mellor pudo escribir que «el veneno dulzarrón de Renan, contrasta, es cierto, con la violencia de la mayoría de los adversarios de la Iglesia que escribieron en esa época»[39].

Frente a tanta ignorancia producida por el catolicismo, Renan propondrá la panacea de la religión de la ciencia, sustitutiva de la religión[40]: «Mi religión es siempre el progreso de la razón, es decir, de la ciencia». De tal modo que Tieghem pudo escribir que «la ciencia, como la considera Renan, es la razón deificada». En 1890, en el prólogo de *L'avenir de la science*, escribía: «Todo *se hace* en la humanidad y en la naturaleza, la creación no tiene sitio en la serie de efectos y de causas»; «es claro, ya [...] que no hubo jamás [...] ni revelación ni hecho sobrenatural». Esta idea es central —«la clave de bóveda de toda su filosofía», su «piedra angular», según Weiler— y, desde que aparece, permanente en la obra de Renan hasta convertirse en una verdadera obsesión. En opinión de Brunetiére, tal fórmula la tomó del prólogo

de Littré (1853) al libro de Strauss. No parece, sin embargo, que fuera así. Desde luego no lo fue respecto al significado que es anterior y se remonta a la ruptura con la Iglesia. Como observó Guitton, Renan abandona la fe católica porque para él, «el *devenir*», «el cambio continuo de la verdad y del ser tiene el valor de un axioma. Este devenir de la verdad no puede conciliarse con el dogma. Es el dogma el que tiene que ceder»[41].

En carta a George Sand con motivo de la publicación de la *Vida de Jesús*, como quiera que a ésta le pareciera que no estaba suficientemente negada la divinidad de Jesucristo —debió leerla muy por encima—, le escribe: «Creía mi pensamiento general suficientemente evidente. Habiendo repetido veinte veces que Dios no interviene en la naturaleza y en la historia con actos particulares, que todo lo que ocurre en la superficie de nuestro planeta e incluso en el universo experimentable, resulta de las leyes de la naturaleza y de la libertad del hombre, creía todo equívoco imposible». Casi al final de su vida en su «Examen de conscience philosophique» (1889) insistía en las mismas negaciones y en el rechazo del gobierno del mundo por un Dios Providente. Si Sand leyó la *Vida de Jesús* con detenimiento, no se entiende su reproche. Renan escribía, entre otras cosas, que «los evangelios son en parte legendarios, ya que están llenos de milagros y de sobrenatural», que son «biografías legendarias» y la Resurrección un «ciclo legendario»; que en el ambiente en que vivió Jesús el inexistente «orden sobrenatural [...] le pareció desde el principio perfectamente natural y simple»; que desconoció el progreso del mundo griego con su filosofía, en el que no había milagros, por lo que «aunque nacido en una época en la que el principio de la ciencia positiva ya se había proclamado, vivió inmerso en lo sobrenatural»; y que a la persona de Jesús se la puede llamar divina, no porque Jesús haya absorbido todo lo divino, o le haya sido adecuado (por emplear la expresión de la escolástica), sino en el sentido de que Jesús es el individuo que ha hecho dar a su especie el paso más grande hacia lo divino». Ya en 1849 escribía que los Evangelios no eran más que *leyendas* y *relatos legendarios*. Es sorprendente que todavía a mediados del siglo pasado, biógrafos de Renan, como Millepierres, se sorprendan del disgusto de los católicos por la *Vida de Jesús*, o que puedan afirmar que no es posible encontrar en esa obra «una afirmación concluyente contra la divinidad de Cristo».

Como observó Guetée, Renan «inventó un *justo medio* entre la verdad y el error. Un justo medio inexistente, pues, a pesar de sus habilidades, siempre habrá que volver a este dilema: o los Evangelios son relatos históricos o son novelas. En el primer caso hay que aceptarlos como son; en el segundo, hay que rechazarlos» y no pretender construir sobre la leyenda la vida de Jesús[42].

En realidad, en lugar de la fe católica, Renan proponía la fe en el progreso; en *L'avenir de la science*, manifestaba: «Mi fe profunda en la razón y en el espíritu moderno» y en el progreso de la humanidad. En expresión de Thibaudet, «traspasó a la ciencia parte de la fe de los sacerdotes de Tréguier». Al fin y al cabo, nada extraño en quien creía o decía creer en la idea, «bien arraigada en mí —escribía—, que cada uno se hace su propia fe a su medida». Este *profeta* de la desaparición del catolicismo, de la Iglesia, de las religiones «pretendidamente reveladas», propugnaba para el advenimiento de tanta ventura un siglo de incredulidad: «Para que la humanidad cree una nueva creencia es necesario que destruya la antigua, lo que no se puede conseguir más que a través de un siglo de incredulidad y de inmoralidad especulativa»[43].

El léxico cristiano que Renan siguió empleando, y que ha confundido a más de un lector, carecía de auténtico significado. Como lo expresó su nieta, «el uso de las palabras Dios, Dios Padre, nuestro Padre celestial, el seno de Dios», «no era más que un decorado ficticio que disimulaba un espiritualismo cada vez más vago». Tenía razón Guetée al afirmar que para Renan, *Dios* o *divino*, no eran más que palabras vacías de contenido. Guitton, a su vez, mostró con el análisis de algunas palabras utilizadas por Renan, que éste se servía de ellas para insinuar todo lo contrario de su significado. La crítica católica, sobre todo la de los obispos, advirtió el peligro que suponía su ateísmo revestido de un aparente lenguaje religioso. En cierto modo, como escribió Lagrange, si Renan «excluyó a Dios de la historia, sin embargo, habló como si existiera»[44].

¿En qué creía Renan? Es difícil saberlo, si es que realmente tenía alguna creencia que fuera más allá de la fe en la ciencia y de la creencia en sí mismo. En cualquier caso, el orden de lo sobrenatural fue expresa y continuamente rechazado a lo largo de toda su vida. Sin embargo, continuó utilizando palabras y expresiones que, en su significado común, pudieron contribuir a que fuera considerado por diversos auto-

res como un hombre religioso. Su aprecio por la religión no era más que aparente, pues en su pensamiento la religión tiene un significado diferente del común. Así, en el prólogo de 1857 a sus *Estudios de historia religiosa*, escribía: «la religión es, desde luego, la más alta y la más interesante de las manifestaciones de la naturaleza humana; entre todos los géneros de poesía, es la que alcanza mejor el objeto esencial del arte, que es elevar por encima de la vida vulgar y despertar en él el sentimiento de su origen celeste». «Lejos de conducir a la negación —continuaba poco después—, la historia filosófica de las religiones, al mostrarnos la fe constante de la humanidad en un principio celeste y en un orden supremo, lleva a la fe; no a esa fe que materializa su objeto en símbolos groseros, sino en esa fe que, por creer en el ideal, no necesita creer en lo sobrenatural». Pocos años antes había escrito: «La religión es la parte del ideal en la vida humana». ¿Qué es el ideal? Quizás el cumplimiento del deber o el conjunto de los sentimientos más altos que el hombre encuentra en sí mismo. Algo, en todo caso, inmanente al universo y cuya razón de ser está en el mismo hombre. Para Renan, un cientificismo sin base real, indemostrable, ocupaba el lugar de la fe: «Ese infinito vivo y fecundo que la ciencia de la naturaleza y de la historia nos muestra presidiendo en el espacio sin límites un desarrollo cada vez más intenso»[45].

A pesar de este *ídolo* que fabrica Renan, constituido por el ideal[46], no han faltado los que le han considerado un filósofo[47], ni quienes, empezando por su mujer[48], han insistido en que no dejó de ser cristiano aunque rechazara los dogmas. Y es rizar el rizo el despropósito de pretender que la «teología» de los *Diálogos* «pudo entonces ser considerada como todavía católica, y hoy la tendríamos ya como tal de buena gana»[49].

¿A qué se refería en sus frecuentes alusiones a Dios como la siguiente?: «Para adorar a Dios no necesitamos milagros ni oraciones interesadas. Mientras haya una fibra en el corazón humano para vibrar al son de todo lo que es justo y honesto [...] Dios vivirá en nosotros». Desde luego, no al Dios de los cristianos, al verdadero Dios, al que niega y considera arbitrario: «El hombre no depende de un dueño caprichoso que le hace vivir, morir, prosperar, sufrir. Sin embargo, depende del conjunto del universo, que tiene una finalidad y hace converger todo a esa finalidad». «Cuando Dios sea al mismo tiempo

perfecto y todopoderoso, es decir, cuando la omnipotencia científica esté concentrada en las manos de un ser bueno y recto —escribe en otro lugar—, entonces este ser querrá resucitar el pasado para reparar las innumerables iniquidades que se cometieron. Dios existirá cada vez más y cuanto más exista más justo será». Este tipo de expresiones, frecuentes en la obra de Renan, en las que se niega lo que se afirma y se afirma lo que se niega permite suscribir, parcialmente, la crítica de Lemaître cuando indicaba que en su prosa hay un «encantador galimatías»[50], en cuanto a lo ininteligible de ellas.

Como advirtió Pommier, para Renan la palabra Dios adquiere diversos significados —ninguno de ellos expresivo de su realidad—, pues a veces es «una idea», «una mera palabra», «la sublimación de nuestras aspiraciones más altas»; es «inmanente al universo» y como éste no es estático «es el *devenir* universal» que «se hace con él». Como indicó Guitton, Renan «concibió el cambio como indefinido y eterno, que no es otra cosa que la misma vida divina», de modo que «Dios no es el origen de ese cambio ni tampoco su término», sino que «ese devenir universal es Dios». En otras ocasiones, continúa Pommier, para Renan Dios es la naturaleza, el universo, el todo absoluto, la realidad de las cosas, la historia, la razón, la razón del mundo, el alma del mundo, la idea, el genio del hombre genial, la virtud del hombre virtuoso, la bondad del alma sensible. Antistius, el sacerdote de Nemi, imaginado por Renan en los albores de la formación de Roma, liberal y ateo, se expresa así: «Los dioses son una injuria a Dios. Dios será, a su vez, una injuria a lo divino. Los dioses son caprichosos, egoístas, limitados. El Dios único que los absorberá será frecuentemente caprichoso, egoísta, limitado. Se mata a los hombres por los dioses particulares, nacidos del malentendido y del contrasentido. Se matará a los hombres por el Dios único, surgido de una primera aplicación de la razón. La acción particular que el vulgo atribuye a los dioses, una teología pretendidamente ilustrada la atribuirá más tarde a Dios. No, no, Dios no actúa más que los dioses por voluntades particulares. Rezarle es inútil»[51].

Ni que decir tiene que Renan no creía en el alma, que no es más que «la conciencia a la vez psicológica y moral; y su inmortalidad no es otra cosa que su facultad de escapar al tiempo y al espacio con el acto del pensamiento», pues para Renan no hay resurrección y la in-

mortalidad se reduce a la inmortalidad de la obra realizada y al recuerdo que se deja, como explicó Pommier. «La vida del individuo es corta, decía Renan, pero la memoria de los hombres es eterna y es en esa memoria donde se vive realmente. Lo importante para el hombre es lo que se dice después de su muerte; sacrificarse a su reputación es un cálculo sabio». Respecto a su muerte, su yerno dijo que falleció «en una incredulidad total» y afirmó que el día anterior a su tránsito manifestó: «Sé que una vez muerto no quedará nada de mi; ¡sé que ya no seré nada! ¡Nada! ¡Nada!»[52].

Sainte-Beuve que estimó que «la palabra *Dios* es para él el signo representativo de todas las bellas y supremas ideas que la humanidad concibe, por las que se exalta y a las que adora», sin embargo, a mi juicio erróneamente, creyó percibir en su obra un «deísmo latente». No son pocos los autores que se empeñan en decir que Renan era un hombre sumamente religioso y en presentarlo de ese modo, algunos de ellos ya citados en estas páginas. Representativo de tal tendencia es el ensayo de Paganelli en el que Renan era religioso «porque se toma la vida en serio y cree en la santidad de las cosas», y, sin solución de continuidad, añade: «Adora a su manera». En su opinión, mostró «una búsqueda sin fin de lo divino»; no fue ateo, sino «auténtico continuador de Jesús»; fue «un sacerdote sin sotana», «sumiso a una fe que no es otra cosa que la razón humana». Sólo cambiando el sentido de las palabras caben tales afirmaciones. ¿Qué religiosidad, qué de divino, qué religión, qué fe o qué Dios cuando se concluye: «Clérigo sin Iglesia, pero no sin Dios, Renan no es ni creyente ni ateo; su fe es inmanente a su ciencia y a su conciencia y se llama la religión del Futuro y de la Humanidad»[53]?

La lectura de Victor Cousin y de Madame de Staël, en quienes bebió la admiración al pensamiento alemán, leibnizniano, kantiano y, especialmente, hegeliano, fue determinante en su afirmación de la ruptura religiosa[54]. Claro que, si le hiciéramos absolutamente caso, sería muy difícil determinar sus maestros: el 12 de junio de 1848 le escribía a Michelet que «nadie ocupa en mi pensamiento tanto sitio como usted, nadie representa de modo más íntimo las reflexiones que forman mi alimento habitual»; tres años antes, el 2 de mayo de 1845, le había escrito a su madre que asistía a los cursos del Colegio de Francia y que sus lecciones no eran tan malas como se decía, pues en-

tre las treinta, tan sólo dos lo eran, las de «los señores Michelet y Quinet, que no son más que declamaciones continuas contra todo lo que hay de santo y respetable. ¡Que Dios me guarde de manchar mis oídos abriéndolos a tales calumnias y a tales blasfemias». El 25 de septiembre de ese mismo año le decía a Cousin: «Considero un deber al comienzo de mi carrera ofrecer mis respetos al que debo mi vocación filosófica y cuyos escritos han ejercido en mi pensamiento tan gran influencia»; a finales del mismo año le escribe a Alejandro Humboldt: «Sus obras y las de vuestro noble hermano son de las que más han influido en la dirección de mi pensamiento y decidido mi vocación a la ciencia filosófica». A Sainte-Beuve, el 23 de agosto de 1853, le manifestaba: «[...] la profunda influencia que habéis ejercido en mi educación intelectual. Rebuscando los orígenes de mi pensamiento, me parece que os debo lo que hay más esencial en mi modo de concebir y sentir. Es esta una paternidad, señor, que os interesará bien poco y que os está permitido negar; sin embargo, mi conciencia no me engaña cuando me recuerda la influencia que me produjo la lectura de vuestros escritos, y cuánto contribuyeron a sustituir al fin dogmático y abstracto que hasta entonces seguía, la investigación histórica y crítica, que es la verdadera filosofía de nuestro tiempo»[55]. Bien es verdad que Renan estaba en los comienzos de su andadura y a los cuatro, a los que entonces no conocía personalmente, les pedía algo.

Renan, como otros muchos escritores de su siglo, no fue ajeno al deseo de intervenir directamente en la política, y así en 1869 se presenta a las elecciones en el partido liberal de Émile Ollivier, pero sin éxito[56], y en las senatoriales de 1876 con el mismo resultado[57]. Según Tieghem y Weiler, entre medias se había presentado a las de la Asamblea Nacional de febrero de 1871 y a las complementarias de julio con idéntico fracaso[58]. A juicio de Maurras, que le apreciaba por su crítica a la Revolución y a la democracia, tal fracaso le curó de su democratismo[59]. Sin embargo, esa cura no fue, tampoco, total ni permanente. En carta a Berthelot, de 17 de agosto de 1879, Renan se refería a la obra de Taine en estos términos: «Casi todo es cierto en los detalles, pero es un cuarto de la verdad. Muestra que todo fue triste, horrible, vergonzoso; habría que mostrar, al mismo tiempo, que también fue grandioso, heróico, sublime [...]. Sería preciso no disimular nada, mostrar lo absurdo y lo ridículo al lado de lo admirable; que el cuadro

fuera semejante a la realidad y estaríamos seguros de que se habría hecho la obra más notable que jamás se haya hecho»[60].

Políticamente[61] fue, en esencia, un liberal elitista —pero de un elitismo no natural sino soberbio— y conservador de los principios revolucionarios ya impuestos, según se expresa en esta frase de 1884: «El Estado, concebido al modo moderno, como una simple garantía de orden para el ejercicio de la actividad individual». Pero según su incondicional admirador y apologeta Boulanger, Renan era un conservador del poder establecido, pues identificaba el poder político con la fuerza y estimaba que el poder triunfante siempre tenía razón; y aunque negara su egoísmo, ¿cabe algo más egoísta y menos solidario que su actitud acomodaticia? Pues según Boulanger, Renan «se acomodaría perfectamente con la tiranía siempre que le permitiera pensar a su antojo»[62].

Renan no fue paradigma de convicciones o, al menos de juicios y opiniones firmes[63], salvo en lo que se refiere a su incredulidad, a su racionalismo anticatólico; fue fiel «a la negación de lo sobrenatural, incluida la existencia de un Dios diferente del mundo»[64]. En efecto, no sólo cambió su opinión respecto a su admirada Alemania después de la derrota de Sedán, como puede verse en *La reforme intellectuelle et morale*[65], sino también respecto a cuestiones tan importantes como la Revolución de 1789 o su valoración de Voltaire, que tras etapas contradictorias terminaría por consagrar como glorias de Francia[66]. Su nieta, que se esforzó en mostrar lo profundamente valioso del pensamiento de su abuelo, y que, a su juicio, fue tergiversado «por sus enemigos», anotó en el prólogo del libro que le dedicó: «El pensamiento de Renan, tan perfectamente expresado en sus obras y tan imperfectamente explicado por sus comentaristas». Desde luego, la obra de Renan no sólo es contradictoria en juicios —separados o no varios años entre sí— sobre cosas o acontecimientos, sino que en muchos aspectos adolece de falta de claridad, lo que no es extraño en quien, con orgullo, se preciaba en decir: «Nadie sabe lo que pienso»[67]. Y el reproche de la nieta a esos comentaristas que no supieron comprenderle resulta chocante cuando ella misma explica que «la imposibilidad de aclarar si la forma literaria expresa un sentimiento verdaderamente sentido es cada vez más evidente conforme crece la maestría del escritor»[68].

Con todo, lo más característico del pensamiento de Renan no fue su crítica *histórica* —que no era otra cosa que *opiniones* carentes de ba-

se científica, como la crítica católica demostró inapelablemente en innumerables obras, entre las que destaca la del que sería nombrado Obispo de Angers en 1870[69]—, ni su pretendida filosofía de la historia —amalgama inestable de finalismo, determinismo y liberalismo elitista[70], en la que el universo camina hacia una meta «misteriosa», hacia una «conciencia», hasta lograr la «organización» de la humanidad y de Dios[71]—; lo más esencial de su pensamiento fue su anticatolicismo, su ateísmo, la negación de la Providencia. *Su* positivismo, su cientificismo[72] y su «filosofía» del progreso[73] tenían como finalidad una construcción *filosófica, científica* en la que no tuviera cabida —por innecesaria— la religión católica. El estudio que Pommier dedicó a su «religiosidad», más allá de cualquier intención con la que fuera escrito, pone de relieve este aspecto sistemático de toda la producción de Renan.

Su antidemocratismo, circunstancial o sincero, da lo mismo, a pesar de que por ello haya sido reclamado como maestro de cierto pensamiento contrarrevolucionario —especialmente por la *Acción Francesa*[74]—, resulta ser anecdótico y, quizá, consecuencia de sus elucubraciones sobre los «espíritus superiores» a los que creía pertenecer, y a lo que más adelante me referiré[75]. Sin embargo, me parece justo recordar que Maurras rechazó como de escaso valor los *Orígenes del cristianismo*, en especial, la *Vida de Jesús*; tampoco le apreció, sino todo lo contrario, en cuanto liberal, ni por todo lo que su obra expresa de protestante, germánico o romántico; tan sólo le reivindicó por su «crítica rigurosa de la Revolución y de la democracia» y por la *Reforme intellectuelle*. La reivindicación de Renan como uno de «los maestros de la contrarrevolución» hecha por Dimier en Acción Francesa me parece traída por los pelos y su argumentación la más débil de la obra, y creo que debe mucho al hecho de que Renan escribiera: «Corrijámonos de la democracia. Restablezcamos la realeza». Se incurre en el error de querer combatir la democracia con la acumulación de «autoridades», tanto mejores si son, en algún modo, «conversas», como si ese cambio fuera fruto de una reflexión, tanto más profunda y difícil, y por ello, tanto más valiosa, cuanto más alejado se hubiera estado del nuevo pensamiento, con lo que los argumentos ahora esgrimidos parece que adquieren mayor fuerza. Todo hay que decirlo, años más tarde, cuando Dimier había abandonado la *Acción Francesa*, mostraría su escaso aprecio por Renan[76].

La mayor influencia de Renan, aunque imposible de cuantificar, fue de otra índole, tal como observó la crítica católica: «Numerosos intelectuales se separaron del catolicismo y otros muchos no franquearon el umbral, seducidos y deprimidos por el pensamiento renaniano»[77]. En realidad, esa influencia negativa fue mayor, pues no alcanzó sólo a los intelectuales, sino que ejerció «una influencia demoledora en la fe de innumerables lectores»[78], razón por la que la Iglesia le consideró peligroso[79]. Como escribió Giraud, «Renan continuó a Voltaire y enseñó, con más matices, "el arte de descreer" a numerosos espíritus a los que Voltaire no había alcanzado»[80].

Sin embargo, no han faltado, tampoco, quienes han indicado que la influencia de Renan fue favorable para la Iglesia y para el cristianismo, como fue el caso de Albalat, que no fue único, aunque él mismo reconoció que «no es menos cierto que la *Vida de Jesús* contribuyó de forma singular a destruir la fe religiosa de las nuevas generaciones», así como que «los espíritus verdaderamente cristianos tuvieron mucha razón al escandalizarse». Renan fue aplaudido y celebrado, sobre todo, por sus ataques a la religión católica y a la Iglesia. Todavía en 1992, Balcou escribía que Renan «sigue siendo un gran nombre del siglo XIX, principalmente porque encarna la batalla del racionalismo contra la Iglesia»[81].

También en Renan el orgullo y la soberbia pueden explicar algunas cosas, como indicó Massis y, antes y después de él, otros autores más o menos críticos de la obra de Renan, como Cognat, para el que «el único rasgo culminante e inmutable de su carácter» era «el sentimiento, que no le abandonará nunca, de la supereminencia de su espíritu y de su genio crítico», al tiempo que tenía «la convicción de que sus contradictores se equivocan y de que él siempre tiene razón»; como Lemaître, para el que «Renan se siente soberanamente inteligente como Cleopatra se sentía soberanamente bella», al tiempo que «se siente superior a casi todos sus contemporáneos», y «es el primero que disfruta con el renanismo»; como Fremont, que, en su pequeño folleto, había señalado «su amor insensato de la gloria y su orgullo personal sin límites»; como Brunetiére que alude a su «inconmensurable orgullo»; como Guilloux, para el que fue extremadamente egoísta y ambicioso y dedicó un capítulo de su obra «al adorador del yo»; como Séailles, para el que «su ambición es ser el hombre del siglo, despejar su pensa-

miento, construir la filosofía»; como Renard, que destacó su «orgullo vanidoso» y su egoísmo; o incluso como Pommier, que no dejó de consignar que, en San Sulpicio, en 1843, «no era precisamente humilde», pensaba que la mayoría de los hombres eran «papanatas», «conoció el orgullo y la vanidad» y poco después «soñaba con la gloria»; y que, a mediados de 1844, el hecho de «haberse ganado la estima de sus superiores y compañeros contribuyó a que permaneciera en San Sulpicio»; y hasta Balcou, que se refiere a la «complacencia de sí mismo» que tenía Renan[82].

Ese orgullo y esa soberbia, ¿no explicarán que, en quien la duda[83], al menos aparente, era recurrente, no cambiara en nada de su inicial negación sustancial? Porque, según se percibe en su obra, y han advertido diversos autores[84], incluida su nieta[85], «todo el pensamiento de Renan estuvo determinado por las directivas de sus veinticinco años»[86].

En el excelente libro de Chaix-Ruy, aflora, por doquier, la ambición, la obsesión por la gloria y el orgullo de Renan. Se trataba de un orgullo de la razón, de un orgullo intelectual, de un orgullo de su inteligencia, de su *yo*, que le llevó a rechazar lo que estaba viendo al estudiar el cristianismo: que sólo siendo Dios era posible explicar la vida de Jesús. A juicio de Chaix-Ruy, durante su primer viaje a Italia, en 1850, pudo estar a punto de recuperar la fe, «pero no se entregó. No supo renunciar a lo que llamaba el espíritu crítico y fue a través de ideas preconcebidas como se le apareció el cristianismo». A análoga conclusión había llegado Guilloux. ¿No sería que su orgullo intelectual le incapacitaba para contemplar la verdad e ir más allá del deleite que le proporcionaba su propio pensar? A juicio de Parigot, se trataba de un egoísmo intelectual en virtud del cual Renan «se complace en el pensamiento más que en el objeto del pensamiento»[87].

Esta conducta, que partía de ideas preconcebidas, fue permanente, aunque en ocasiones le provocara una gran angustia. Chaix-Ruy ha puesto de relieve que, siendo tan enorme la dificultad para obviar la resurrección de Cristo en el pasaje evangélico que muestra la inicial incredulidad de Tomás, Renan escamotea cualquier explicación al tratar dicho hecho, pues su comentario se reduce a indicar que «el Apóstol Tomás, que no estaba en la reunión del domingo por la noche, manifestó que tenía algo de envidia a los que habían visto las

marcas de la lanza y de los clavos. Se dice que ocho días más tarde se quedó satisfecho»[88].

Lasserre apuntó que su inicial malestar en San Nicolás de Chardonnet tenía mucho que ver con su decepción por los resultados académicos de los primeros meses —pronto superada al alcanzar buenas calificaciones—, que tuvo un precoz deseo de triunfar y de alcanzar el éxito; y Balcou interpretó que su renuncia en 1847 al puesto de profesor de secundaria en Vendôme se debió a que, ya entonces, aspiraba a suceder a Quatremère en la cátedra del Colegio de Francia. Buscó la fama, la gloria, como dijo, desde muy joven. En sus *recuerdos* manifiesta que algunas noches no dormía: «Hugo y Lamartine me llenaban la cabeza. Comprendí la gloria que había buscado tan vagamente bajo la bóveda de la iglesia de Tréguier. Al cabo de algún tiempo una cosa totalmente desconocida se me manifestó. Las palabras talento, gloria, reputación, tuvieron un sentido para mí. Había perdido el ideal modesto que mis antiguos maestros me habían inculcado; estaba metido en un mar en el que todas las tempestades, todas las corrientes del siglo, tenían su rebote. Estaba escrito que estas corrientes y estas tempestades llevarían mi barca hacia las orillas en las que mis antiguos amigos me verían desembarcar con terror»[89].

A pesar de su conducta, que consideraba ejemplar, dice que Dios le «traicionó». Se consideraba «el Júpiter Olímpico, el hombre espiritual que juzga todo y al que nadie puede juzgar». Su acusado *yoísmo* le permitía decír de sí mismo: «Soy súper egoísta, cerrado en mí mismo y me burlo de todo». Como advierte Massis, fue autor de su propia leyenda, conforme a la cual fue el estudio de la historia y la crítica lo que le hizo abandonar el catolicismo. Sin embargo, como advirtió Thibaudet, en sus obras su imaginación iba mucho más lejos que lo permitido por la documentación histórica. Tal abandono estaba justificado en tan elevado espíritu intelectual, puesto que, justificativamente, escribía: «La fe está siempre en proporción inversa al vigor del espíritu y de la cultura intelectual»; y es que «pocas personas tienen derecho a no creer en el cristianismo», pues hay que estudiar mucho para ello. Por tal motivo, tenía que haber dos clases de católicos y el catolicismo debía evolucionar en tal sentido: «Es deseable una reforma liberal del catolicismo [...]. Que la Iglesia admita dos categorías de creyentes, los que se aferran a la letra y los partidarios del espíritu. A

un cierto grado de cultura racional, la creencia en lo sobrenatural es, para muchos, imposible; no obliguéis a esos a llevar una envoltura de plomo». Para Renan la humanidad se dividía en los hombres superiores, a los que naturalemente pertenecía, y una masa mediocre: «El hombre *útil* se da en la proporción de uno por un millón»[90].

Como quiera que fuera, por orgullo o por otros motivos, el caso es que se inventó una *filosofía* «religiosa» a su medida[91], a su mayor gloria y a la de los que, como él, constituían espíritus superiores al resto de la humanidad, a fin de corregir la obra divina y superar la humillación que entrañaba una religión en la que nos sabemos pendientes de Dios y sujetos a su voluntad.

En *L'avenir*, obra de juventud pero publicada en su ancianidad, refleja su sentir vital durante todo ese tiempo. Ahí podemos leer pasajes como éstos: «Parece natural creer que la *gracia* viene de lo alto; no ha sido hasta mucho más tarde que se ha descubierto que sale del fondo de la conciencia»; «la religión del bien, en el cristianismo [...] es una especie de *sujeción* humillante para la dignidad humana; porque la realización del bien moral ya no es una obediencia a las leyes impuestas, como la realización de lo bello en una obra de arte no es la ejecución de determinadas reglas». Ese bien moral, en su plenitud, sólo será accesible a los espíritus científicamente superiores, como veremos; de momento continuemos con su obra reformadora: «El dogma que hay que mantener a toda costa, es que la razón tiene como finalidad reformar la sociedad conforme a sus principios, lo que no atenta, en absoluto, a la Providencia, corregir su obra mediante esfuerzos razonados». Así, finalmente, en un estadio sucesivo y superior, se podrá «organizar científicamente la humanidad» y se conseguirá «hacer a Dios perfecto», pues la razón «después de haber organizado la humanidad, organizará a Dios»[92]. Así, se produce la sustitución de Dios por la deificación de la humanidad por sí misma[93].

Para Renan no bastaba prescindir de la religión sino que era precisa su sustitución: «La ciencia no tiene valor más que en cuanto puede reemplazar a la religión». El empeño de Renan en tal cambio era obsesivo, pues repetía reiteradamente. «La ciencia es una religión [...]; sólo la ciencia puede resolver al hombre los eternos problemas que su naturaleza exige imperiosamente solución». En los *Dramas filosóficos*, en los que se postula esa nueva religión, que no merece más que impropia-

mente ese nombre, la oración se identifica con la especulación. Es Próspero quien dice: «La oración, mejor dicho, la especulación racional, es la meta del mundo; el trabajo material es el siervo del trabajo espiritual. Todo debe ayudar al que reza, es decir, al que piensa». El fin que se proponía se expresa, en *L'avenir de la science*, en frases como la siguiente: «Para nosotros, idealistas, una sola doctrina es cierta, la doctrina trascendental según la cual el fin de la humanidad es la constitución de una conciencia superior, o, como se decía antes, "la mayor gloria de Dios"». La pretensión no era, ciertamente, pequeña: «Un ideal que sea para el futuro lo que ha sido Cristo desde hace 1800 años». El drama de los héroes de los *Dramas filosóficos*, de Próspero, de Antistius, de Arcy y de la abadesa de Jouarre[94], todos ellos defensores de esa nueva religión sin Dios ni culto, consiste, como indicó Gouhier, en que quieren contar con la iglesia a la que pertenecen para realizar ese cambio[95]; así, «el futuro de la ciencia», llega a ser el porvenir de la religión[96]. Su ambición no era, tampoco, escasa. Según uno de sus admiradores, Balcou, Renan «se propuso ser el Lutero de su época»[97].

Renan consideraba que la religión católica era cosa de gente inculta, o de quienes, sin serlo, no meditaban suficientemente el absurdo de su creencia, que una mente sabia y científica no podía admitir, como lo expresa la frase anteriormente transcrita sobre la razón inversa entre la fe y la inteligencia más despierta, y la creencia en los milagros: «El hombre ignorante admite la existencia de seres sobrenaturales que intervienen directamente en las cosas de este mundo y se imagina que dirigiéndose a ellos y suplicándoles puede obtener una acción beneficiosa a medida de sus deseos»; y añade, rotundo: «Pero jamás se ha visto que haya surtido efecto una súplica de tal naturaleza». En cambio, los seres superiores tenían acceso directo al estadio superior de perfección racional, religiosa y moral: «La religión racional no es accesible más que a unos pocos», ya que «la perfección en el estado actual de la sociedad sólo es posible a muy pocos hombres». A su juicio, como había escrito en sus *Diálogos filosóficos*, publicados en 1876, «el objetivo de la Naturaleza no es que todos los hombres vean y conozcan lo verdadero, sino que lo verdadero sea visto por algunos y que la tradición lo conserve [...]. ¡Qué importa que los millares de seres ignorantes que habitan el planeta desconozcan o nieguen la ciencia para

que los inteligentes la vean y adoren!» No es necesario, para la plena existencia de la razón, que el mundo entero la perciba»[98].

No han faltado autores que han indicado que no debe atribuirse a Renan lo que dicen los cuatro personajes de estos *Diálogos*, como ya había indicado Renan[99]. En efecto, Renan escribía en el prefacio: «Me resigno de antemano a la injusticia de hacerme partícipe de las opiniones profesadas por mis interlocutores [...], no tengo ninguna solidaridad con mis personajes, y que por lo tanto no debo compartir ninguna responsabilidad por las opiniones expresadas». Pero, entonces, ¿cómo es posible que con esa obra, totalmente dialogada, pudiera decir que pretendía «reflexionar sobre mis creencias filosóficas»? Y, sobre todo, ¿cómo es posible poder afirmar: «Me servirían para expresar mi propio sentimiento»? Además, los *Diálogos* contienen no sólo ideas de Renan vertidas en otras obras, sino frases casi literales, como las relativas a la imposibilidad de los milagros o a la organización de Dios. Finalmente, el conjunto de esta obra no desentona con el resto de su producción[100].

Años antes, en coherencia con lo expuesto en *L'avenir de la science*, había escrito en el prólogo de 1859 a sus *Essais de morale et de critique*, algo muy similar, que muestra el arraigo y la persistencia de la idea de la existencia de unos hombres *superiores*: «Sé que esta fe en las verdades superiores, liberada de los símbolos con que las religiones la han revestido, no contentará, nunca, a la mayoría de los hombres [...]. La Humanidad tiene el espíritu estrecho; sus juicios son siempre parciales, el número de los hombres capaces de comprender con finura las verdaderas analogías de las cosas es imperceptible». Para Renan «el fin de la humanidad es producir grandes hombres, y esta gran obra se cumplirá por la ciencia, no por la democracia». En ese elitismo antinatural, «lo esencial —continúa Renan— no es producir grandes masas, sino producir genios y público capaz de comprenderlos. Si la ignorancia de las masas es una condición necesaria para que todo ello se produzca, tanto peor». «En estas coordinaciones providenciales no hay víctimas, desde luego. Todos sirven a los fines superiores»[101].

El punto final de tanta maravilla es el que había logrado alcanzar el mismísimo Renan, a quien, sin reticencia, según su propia manifestación, habría que calificar de perfecto: «Yo, que soy educado, no encuentro mal en mí, y, espontáneamente, en toda ocasión, me dirijo a

lo que me parece mejor. Si todos estuvieran igual de instruidos que yo, estarían, como yo, en la feliz imposibilidad de hacer el mal». No se trata de nada extraordinario, sino de algo sencillo, consecuencia natural del verdadero conocimiento científico: «El hombre *educado* no tiene más que seguir la deliciosa inclinación de su impulso íntimo; podría adoptar la divisa de San Agustín: "Haz lo que *quieras*"; ya que no puede querer más que cosas bellas»[102]. Tanto orgullo[103] fue la causa, en mi opinión, de que no admitiera el pecado original ni, por tanto, la necesidad de la redención[104]. De ahí, quizás, también, su concepción volteriana de la oración de petición: «El rezo interesado, la súplica por la cual un ser finito busca sustituir su voluntad por la del ser infinito, es inadmisible. Yo la rechazo y la juzgo como una especie de injuria que se hace, inocentemente tal vez, a la Divinidad [...]. Se trata de corromper a Dios con regalos insignificantes»[105].

Diversos autores, muchas veces en obras escritas a la mayor gloria de Renan, en el cual quizá pretendieron verse como en un espejo, han alabado la moralidad de Renan, tanto en su vivencia personal como en su fundamento teórico. Así, Weiler, para el que Renan tuvo el acierto de «preservar la moral al separarla de unos dogmas que ya no se sostienen»[106]. Pero al desligar la moral de la religión católica y prescindir, al mismo tiempo, de la ley natural, no queda más fundamento, en el caso de Renan, que su propio yo. ¿Y qué moral será esa sólo asequible a los hombres superiores? Una moral inalcanzable para la humanidad es evidente que carece de todo fundamento.

En sus *Dramas filosóficos* también se muestra esta desagradable faceta de Renan. Próspero, el hombre de la ciencia y de la razón, le dice a Gotescalc, que había indicado que era preciso moralizar a las masas: «La moralidad debe reservarse para los que tienen una misión como nosotros. El que ocupa un puesto aparte en la humanidad se debe imponer, en correspondencia de sus privilegios, deberes austeros, un género de vida sujeto a reglas difíciles. Pero la pobre gente, la gente ordinaria ¡quiá! Son pobres y encima queréis que sean virtuosos. ¡Es exigir demasiado! ¡Eh! ¡Dios mío! Su parte no es la peor. Sólo los simples se divierten. Ahora bien, divertirse es una forma inferior, un modo real, sin embargo, de alcanzar el propósito de la vida»[107].

Es también Próspero quien pontifica que «la virtud es una apuesta, una satisfacción personal, que se puede abrazar como un partido gene-

roso; ¿pero quién se atrevería a aconsejarla a otro?». Y poco después: «Siempre hay que seguir la decisión más virtuosa, sin estar seguros de que la virtud no sea más que una palabra»[108].

Chaix-Ruy ha mostrado que la deriva de Renan fue acentuándose hasta, por una parte, llegar al ateísmo total en 1878, y por otra parte, fue incrementándose su escepticismo hasta abarcar la moral y caer en el esteticismo[109]. Ya en su *Prière sur l'Acropole* había dicho: «Una filosofía, perversa sin duda, me ha llevado a creer que el bien y el mal, el placer y el dolor, lo bello y lo feo, la razón y la locura se transforman unos en otros mediante matices tan indiscernibles como el cuello de la paloma»[110]. ¿Lo creía realmente?

¿Fueron el estudio y el conocimiento científico los que determinaron su giro religioso o, más bien, la hipertrofia del yo, la megalomanía y el egocentrismo, características de su personalidad apuntadas por Chauvin[111], a pesar de que su obra es una apología[112] a la mayor gloria de Renan?

CONCLUSIÓN

LA IDEOLOGÍA CONTAMINA LA HISTORIA

Saber quiénes somos exige tener clara conciencia de dónde venimos, de quiénes han sido nuestros padres y nuestros abuelos, nuestros antepasados próximos y remotos; cuáles han sido sus ideales y esperanzas, sus esfuerzos y debilidades, sus gestas con sus victorias y derrotas, sus éxitos y fracasos y, también, sus aciertos y sus errores. Un pueblo no se define sólo por su presente, ni por sus aspiraciones futuras, sino también, quiérase o no, por su pasado. La herencia recibida, tanto si es aceptada como rechazada, nos define, desde luego, en relación con quienes nos precedieron, pero, así mismo, respecto a nosotros mismos y a los demás que tienen otra herencia. Y esa necesidad de vinculación se hace más patente, exigente y necesaria en momentos de crisis. Cuando la identidad nacional se resquebraja, se olvida, se desconoce o se tergiversa, y por tanto, se cuestiona, es preciso remontar el curso de la historia, que nos ayudará a descifrar cómo hemos llegado a ser lo que somos.

Influye en nosotros, no sólo la realidad del pasado, sino también y sobre todo, el conocimiento que tenemos de ese pasado, es decir, la respectiva creencia que poseemos acerca de nuestra historia. Por eso, no es menos importante que el conocimiento correcto de nuestra historia, la difusión que alcanza ese conocimiento[1]. ¿Sabemos los españoles lo que somos? ¿Y cómo nos sentimos? ¿No se nos incita a ser— y

especialmente a la juventud, sobre todo desde las aulas, pero también en discursos de toda índole—, tan sólo, andaluces, vascos, gallegos, catalanes o, incluso, madrileños? ¿Pero españoles? La conciencia del ser de España entre los españoles ¿no estará en trance de desaparición? Y donde se enseña, ¿qué se dice que es España?

Así, el estudio de la historia y las investigaciones históricas, que con sus resultados, cada vez más aproximativos a la realidad que existió, permiten delimitar de modo cada vez más correcto la verdad histórica —lo que aconteció y sus motivaciones—, también indirectamente pueden contribuir a recuperar una memoria histórica perdida y acotar la identidad nacional.

La proximidad de los acontecimientos vividos sujeta, en mayor o menor grado, a sus protagonistas, a justificaciones e intereses; quienes han escrito la historia de los sucesos que han vivido, aunque sin ser sus protagonistas, no son sino sus testigos; y la proximidad de los acontecimientos impide con frecuencia situarse por encima de ellos, sobre todo si el acontecimiento histórico aún tiene capacidad de actuación sobre la realidad social: los prejuicios, las fobias o las simpatías son causa de distorsión, incluso inconsciente, de la historia.

Por eso, escribir la historia, además de espíritu crítico y cierta lejanía temporal respecto a los acontecimientos, exige sobre todo tanto una disposición de la voluntad para prescindir de todo tipo de apriorismos y partidismos para no introducir esquemas teóricos o conceptos condicionantes dogmáticos, inapropiados para el tema estudiado, como una apertura de la inteligencia para aceptar las verdades que muestran las fuentes, sin ocultaciones o tergiversaciones, sin anacronismos conceptuales o interpretativos que hacen ininteligible la historia; también precisa no considerarla «acabada» o «definida para siempre», sobre todo cuando, desde los mismos acontecimientos, surge algo diferente a la historia «oficial» impuesta o la «vulgata» recibida, que las cuestionan desde sus fuentes y desde sus comienzos[2].

Así, la labor del historiador es incompatible con la ideología; ésta distorsiona la realidad que contempla para hacerla encajar, bien en su esquema mental, bien en sus bases metodológicas —que de instrumento de investigación para alcanzar la verdad se transmuta en fin que la investigación debe corroborar—, «demostrando» así su validez, bien en sus propias aspiraciones sociales o políticas actuales para que éstas

sean confirmadas por la historia, encontrando en ella «precedentes» o «leyes» que aseguran tal desarrollo. Así, un ejemplo de lo primero lo tendríamos con la lucha de clases como ley de la historia; de lo segundo con el método dialéctico, que de aplicarse en su pureza no demuestra cosa diferente de la aplicación del propio método; y de lo tercero, con el socialismo, el comunismo, el estado democrático de Derecho o la sociedad democrática avanzada, como la única, por más excelsa, sociedad que cabe implantar o como estadio final de la historia[3].

Entiéndase bien, no significa que el historiador carezca de cosmovisión, que no tenga religión o preferencias políticas, etc. Tal pretensión sería absurda e imposible; de lo que se trata es de que admita y esté convencido de la posibilidad de la verdad histórica, lo que no es obstáculo para que en muchas cuestiones —tanto en los hechos como, sobre todo, en sus motivaciones—, tal verdad será aproximativa y perfeccionable, por ser de suyo revisable a la luz del descubrimiento de nuevas fuentes o de nuevos razonamientos. Esa admisión presupone y se fundamenta en una teoría general del conocimiento que admita la verdad y la posibilidad de su hallazgo, siempre conscientes, especialmente respecto a contornos o matices, de su provisionalidad, que no puede confundirse con la relatividad de la verdad descubierta, pues se trata de una cuestión de grado de certeza del conocimiento.

Ideología y verdad, ideología y ciencia —pues la ciencia necesariamente supone la verdad que trata de descubrir—, son, pues, términos contradictorios. En efecto, la ideología presupone una idea o un sistema de ideas que, al menos en su núcleo esencial, no van a resultar alteradas por el conocimiento de la realidad; al mismo tiempo, su finalidad es la justificación de una situación político-social o la transformación de la sociedad; entraña, como consecuencia, la descalificación y el rechazo de las situaciones reales que desaprueba; se basa en un sistema de ideas que carece de correlato real, predominando la idea sobre la realidad que es desplazada por aquella. Al impedir la conformidad de los conceptos con las cosas, desplaza a la verdad cuyo descubrimiento resulta, por ello, imposible. El sistema y las ideas se superponen a la realidad, distorsionándola o, incluso, eliminándola.

La ideología supone una defectuosa, y por ello falsa, teoría del conocimiento. En la investigación histórica, si la aproximación a la his-

toria se realiza desde presupuestos ideológicos, la vicia radicalmente; si la ideología aparece con posterioridad a la investigación, ésta resulta modificada en una falsificación clamorosa. Esto afecta incluso a personalidades reputadas sabias en su momento. Un ejemplo típico es el de Michelet, que al preparar una nueva edición de la *Histoire de France au Moyen Âge*, le indicará a su yerno que había que suprimir todo aquello que resultara amable con la Iglesia, con la religión católica y con la religiosidad popular de aquellos siglos.

Uno de los casos más famosos de la incompatibilidad entre ideología y ciencia, con consecuencias prácticas desastrosas, fue el del «científico» y «biólogo» comunista Lyssenko, sabio oficialmente entronizado por el partido comunista soviético y jaleado como egregio investigador por los comunistas de acá, que no tenían la fortuna de vivir en el paraíso de allá. Su antimendelismo, su rechazo de la genética, considerándola una ciencia burguesa a la que oponía la ciencia proletaria, es decir, sus prejuicios ideológicos, obedecía a que tales descubrimientos eran contrarios al materialismo dialéctico; es decir, no era «científico» admitir que Engels estuviera equivocado. Los desastres agrícolas reiterados y el hambre del pueblo ruso durante muchos años fueron las consecuencias de la ceguera ideológica[4]. Hoy ideología y ciencia se enfrentan, por ejemplo, en las cuestiones relacionadas con lo que se denomina bioética.

También ideología e historia, es decir, conocimiento científico del pasado, son incompatibles. En la investigación histórica la ideología conduce tanto a la potenciación de cuestiones que confirmen o resulten acordes con la ideología del historiador —en perjuicio y detrimento de otros problemas que la desmentirían o pondrían en peligro—, como a la justificación de una situación social o política actual o a su prefiguración y anticipación o, incluso, al cambio futuro, social o político, que esa ideología pretende. La ideología presupone la conclusión, y «fuerza» la investigación para que quede «demostrada».

De ahí que la historia, una vez alcanzado un cierto grado de conocimiento amplio y profundo, ofrezca pocas variaciones en su núcleo esencial; por el contrario, existen tantas «historias» diferentes como ideologías, partidismos o intereses, conforme a los cuales se han escrito, siempre ajenas a lo puramente científico, es decir al conocimiento demostrable; y es que la historia no se fabrica, sino que se descubre.

En otro caso tendremos leyenda— ya sea negra o rosa—, ficción, mito o propaganda, conjunta o separadamente, pero nunca historia. Podremos fabricar leyendas o intentar construir mitos, pero falsearemos la historia. Así, todavía pervive, desde mediados del siglo XVI, la *leyenda negra* antiespañola, periódicamente revitalizada[5], últimamente con motivo de la celebración del quinto centenario del descubrimiento[6].

La distorsión ideológica es gravemente perjudicial respecto al *qué* de la historia, aunque donde normalmente se verifica la metamorfosis no es tanto en la falsificación de los hechos, cuanto en su ocultación o en su minimización pasando sobre ellos como sobre ascuas, o considerándolos irrelevantes cuando no lo son; por ejemplo, es desinformador decir simplemente que Calvo Sotelo, Maeztu y Pradera «morirán al principio de la guerra» civil española[7], cuando los tres no murieron simplemente, sino que fueron asesinados; y lo fueron por representantes legales de un Gobierno que decía de sí mismo que era legítimo, o con su complicidad.

Sin embargo, los efectos nocivos de la ideología en la historia se acrecientan cuando se trata del *por qué* de la historia. Al indagar y mostrar las razones de los hechos, la ideología no sólo aparece en la explicación o en la interpretación, sino que incluso los hechos verdaderos, ciertos, se acomodan a la interpretación para ser compatibles con la ideología, o simplemente, para dar razón de ella,. para justificarla. Así, en ocasiones sabremos lo que ocurrió, pero desconoceremos por qué sucedieron tales hechos o se les atribuirán causas o consecuencias erróneas al ser engañados por la ideología.

Así, con la ideología o con la admisión de métodos cuya pretendida aptitud depende del respeto de la ideología de la que proceden —especialmente la idealista y la marxista—, la historia deja de ser conocimiento del pasado que fue, para convertirse, más que en *recreación* del pasado, en auténtica *creación* de un pasado que nunca existió, en orden a la configuración del presente y del futuro. Así, el presente o el futuro deseado encontrarán en esa forma de escribir la historia, razones y argumentos que los avalen, es decir, un principio de legitimidad, que aunque inmanente, se pretende ancestral, probado y eficaz.

Entiéndase bien, no se rechaza que el conocimiento histórico tenga proyección hacia la actualidad, e incluso hacia el futuro; todo lo contrario, pues la consecuencia práctica de la historia es descubrir los

aciertos y equivocaciones que tuvieron nuestros antepasados, para intentar evitar errores similares o descubrir soluciones ya probadas con éxito y así, procurar mejorar el presente e intentar asegurar o prever un futuro próximo mejor: tal es en definitiva la consideración de la historia como *magister vitae*[8]. Pero ese aspecto práctico no puede ser más que consecuencia de la verdad histórica, que constituye el verdadero objeto del historiador. Nada puede haber preconcebido ni nada hay que probar por anticipado. La elaboración histórica con presupuestos ideológicos la incapacita para ser maestra de la vida, pues al hacerla decir lo que no fue, es imposible descubrir aciertos y errores, y, por tanto, es inútil, cuando no contraproducente, como maestra, además de falsa en cuanto conocimiento. Con todo, no hay que confundir la ideología aplicada a la Historia con el conocimiento defectuoso o con la ignorancia[9].

Por otra parte, aunque el objeto del historiador sean los hechos pasados con suficiente relevancia para una comunidad o para la humanidad entera, intentando delimitarlos de modo que expresen la verdad de lo ocurrido, la finalidad de la historia no puede limitarse a un mero ejercicio intelectual, al puro conocimiento de lo que pasó. De ser así, no pasaría de ser un mero entretenimiento tanto para el historiador como para el lector, aunque el respectivo disfrute sea de naturaleza diferente. En cierto modo, constituiría un conocimiento inútil. Además de saber lo que pasó, hay que saber por qué ocurrió; y hay que saber, también, si lo que ocurrió fue no sólo útil o perjudicial, sino, además, bueno o malo. Es decir, para que la historia cumpla su cometido de maestra de la vida, no hay que mirar hacia atrás para repetir un modelo ancestral, probablemente mítico o mitificado, reputado valioso por antiguo y por haber existido, sino que se requiere un criterio valorativo capaz de discernir en lo pasado, lo bueno y lo malo, lo que hay que conservar o recuperar y lo que no hay que repetir o hay que rechazar.

Sin embargo, el criterio valorativo no hay que confundirlo con la ideología, pues son cosas diferentes. Así, sin ideologías se puede coincidir en los hechos, aunque se discuta sobre su enjuiciamiento y valoración, si se discrepa en el criterio valorativo. Así, por ejemplo, es ideológica, y por ende falsa, la historia cuando dice que los conventos que ardieron en Madrid en mayo de 1931 fueron quemados por sus

propios frailes para excitar los ánimos contra las izquierdas, o cuando se vela su autoría como si fuera un misterio historiográfico impenetrable, como en su día hizo Tamames[10]. El criterio valorativo será diferente cuando, admitida la verdad histórica de su quema por militantes de izquierda, se diga que estuvo mal por atentar contra las libertades más elementales de los católicos o que estuvo bien porque había que liberar a los hombres del poder de la Iglesia. Este último juicio puede obedecer, bien a la ideología, bien a un criterio valorativo erróneo.

El criterio valorativo no puede ser confundido con una mera opinión, pues ésta versa sobre lo cuestionable. Y en historia la interpretación de los hechos, su valoración y enjuiciamiento atañe en ocasiones, es cierto, a cosas cuestionables, pero en otras muchas, a cosas que, por su propia naturaleza, no admiten ser cuestionadas. Así, es cuestionable, y por tanto es opinable, por lo que caben distintas valoraciones, sobre si fueron o no acertados, útiles o buenos la Armada Invencible o los convoyes atlánticos. En cambio, no admite discusión que la esclavitud es un mal en sí, aunque en determinados tiempos haya sido un mal menor. Por eso, el juicio sobre las sociedades que practicaron la esclavitud, en esta cuestión, ha de ser siempre negativo, aunque el reproche pueda admitir graduaciones.

Naturalmente, la afirmación anterior implica que el criterio valorativo se asienta en principios. A falta de principios no hay más que el escepticismo o el relativismo. Pero tanto el uno como el otro hacen inútil la historia como conocimiento práctico; el primero impide obtener conclusión alguna acerca de lo acertado o lo erróneo de ningún hecho; el segundo permite justificar o condenar cualquier hecho, con lo que al permitir que sea válida cualquier conclusión imposibilita obtener una conclusión correcta y válida. Tanto en uno como en otro caso, es imposible sacar ninguna enseñanza práctica de lo que hicieron nuestros antecesores. La historia, por sí misma, no es juez de nada, al carecer de criterios valorativos, ya que los hechos no expresan ningún espíritu inapelable, ni siquiera el del pueblo, como pretendió cierto historicismo. El criterio valorativo no puede ser de utilidad, sino que ha de ser de moralidad, único capaz de apreciar el bien por encima de lo útil. Por eso se precisa acudir a la metafísica y a normas morales universales e inmutables. De ahí que el mejor y superior criterio valorativo lo proporcione la Ley de Cristo, la religión católica.

El criterio valorativo ha sido y es muy diverso según los historiadores. Con todo, este criterio deja de serlo cuando, admitidos los hechos tal como ocurrieron, se los valora desde la ideología. Así ocurre, por ejemplo, cuando siendo imposible ya afirmar que el partido comunista soviético constituía la avanzada del proletariado, sin embargo se continuaba justificando a la nueva clase afirmando que proporcionaba más libertades y mejor nivel de vida a los obreros que el mundo capitalista. Y es que, pese al fracaso del socialismo real, sigue vigente la mentalidad revolucionaria[11].

Los principios son proposiciones verdaderas originarias capaces de engendrar razonamientos correctos e inconcusos. Por eso hay pocos principios y cuanto más nos distanciamos en nuestros razonamientos de esas verdades, más nos alejamos del terreno de las verdades para acercarnos al terreno de lo probable y hasta de lo meramente opinable.

Ciertamente, hay enjuiciamientos y valoraciones diferentes porque parten de «principios» distintos. Pero, en propiedad, los principios no pueden ser diferentes. Ocurre que hay «principios erróneos», es decir, errores o falsedades que se toman como principios, o «principios» no tan principales que se toman como los primeros y más trascendentales con olvido o en sustitución de aquellos. En ocasiones la profesión de estos «principios» coincide con un pensamiento ideológico. Así ocurre con el nacionalismo exacerbado, que pone a la propia nación por encima de cualquier otra realidad, siendo legítimo conseguir su mayor bien aun a costa de otras naciones; o con el racismo que pretende potenciar, más que a una raza, a un pueblo que presuntamente representa a una raza, a costa de cualquier cosa. Entonces, se intenta ir río arriba, en una navegación preestablecida, para hacer decir a las fuentes que se tiene razón, aunque sea a base de falsearlas.

Son innumerables las distorsiones de la historia por la ideología. Uno de los más claros ejemplos de la invalidación de la historia por la ideología lo constituye la Revolución francesa. Quizá porque, en cierto modo, durante todo el siglo XIX y todavía en el siglo XX, no se había cerrado el proceso revolucionario y sus consecuencias, ni sus instituciones y leyes podían considerarse definitivas, ni la crisis abierta en 1789 se había cerrado, pues durante más de 150 años se enfrentaron en la convivencia y en la política diaria Revolución y Contrarrevolución.

Por otra parte, la escuela marxista tenía que probar la realidad histórica de la lucha de clases y configurar el futuro de la dictadura del proletariado, de tal forma que el resultado tenía que ser que la Revolución francesa anticipaba la revolución de octubre; incluso, en cierto modo, para algunos, la revolución bolchevique y la Unión Soviética que la siguió, constituía el espejo en el que ver reflejada la Revolución francesa; así, contra todo sentido, se pretendía buscar —y encontrar— las causas históricas río abajo.

Revolucionarios y contrarrevolucionarios, tradicionales, liberales más o menos conservadores, legitimistas, orleanistas, bonapartistas, republicanos conservadores o radicales, nacionalistas, socialistas o marxistas, amén de escuelas historiográficas diversas, pertenecieran o no a los ámbitos académicos o universitarios, durante dos siglos han escrito muy diversas historias de la Revolución.

Otro caso similar ha sido el italiano. En Italia, primero las *insorgenze*[12], es decir, las oposiciones y los enfrentamientos armados a los ejércitos de la Revolución y de Napoleón; luego el *Risorgimento*[13] con el establecimiento del «estado unitario», han sido objeto de muy diversas historias y de muy diferentes interpretaciones históricas, que, aunque con matices dentro de cada corriente, y con ciertos elementos comunes a algunas de ellas, pueden sintetizarse en cuatro: la que cabe llamar contrarrevolucionaria —o tradicional, no porque constituya la más común, sino porque valora y pondera en su realidad los modos de vida, las costumbres, las creencias y los motivos que impulsaron a unos y a otros—; la liberal, conservadora o no, propia de quienes pretendieron justificar la unificación liberal italiana; la fascista o nacional, la marxista y hasta, incluso, una quinta demócrata cristiana. Hoy intenta abrirse paso, como ocurrió con la Revolución francesa, una corriente investigadora independiente, sin apriorismos ideológicos, para restablecer la verdad de lo acontecido: Una ocupación militar francesa violenta, conseguida por la fuerza de las armas, que exportó e impuso las ideas e instituciones de la Revolución, con el concurso de algunos jacobinos italianos —equivalente de nuestros afrancesados—; una efímera restauración y una posterior agresión del reino de Cerdeña al resto de los estados italianos —y no extranjeros—, que combatió a sus compatriotas que presumía liberar. Invasión extranjera y guerra civil con remoción de las estructuras políticas, sociales, económicas y reli-

giosas, y supresión de modos de vida, para la implantación forzosa de una unidad sin pluralidad y de una centralización a costa de las libertades, pues se trataba de crear, por imperativo de una minoría liberal, una *nueva* identidad italiana[14]; por ello, cabe calificar al *Risorgimento* de «hecho ideológico» anticatólico[15]. No habían faltado las fuentes, pero las corrientes historiográficas más «acreditadas» habían fallado. El peso de la ideología, sobre todo, y de los métodos inadecuados eran los responsables. Así, la ideología recreaba una memoria histórica inexistente[16].

Finalmente, en España está en el orden del día la denuncia de la falsificación histórica de la guerra civil española[17] —efectuada, especialmente y de modo muy generalizado, durante los últimos veinticinco o treinta años—, por obra de un autor que, en estos tiempos de «corrección», tiene a su favor el regresar desde la otra orilla. Se trata de los múltiples trabajos de Pío Moa[18], desde luego, francamente meritorios, que en lo que tienen de novedoso, por acceso a nuevos materiales, en general han confirmado lo que otros estudios anteriores habían dicho, pero no fueron oídos o no lo fueron suficientemente —típico, entre otros muchos, la pervivencia de la leyenda anti-Alcázar[19]—, especialmente debido al surgimiento de una nueva clase profesoral, imbuida de mentalidad marxista y de prejuicios, y a una nueva clase de profesionales de los medios a los que, salvo excepciones, espanta el que se les pudiera reprochar cualquier veleidad hacia la derecha.

Ideología e historia, incompatibles, pues, en sí mismas; hay, sin embargo, indicios de una renovación en los estudios históricos que, si no excluirá totalmente a la ideología, al menos permitirá a algunas personas de las nuevas generaciones saber algo de su pasado nacional que, hasta ahora, generalmente se les había velado. Con ello será menos complicado situarse en el presente y comportarse con cierta coherencia en el futuro.

Y con tal renovación es de esperar que surjan expuestos en la narración los verdaderos principios del conocimiento, pero también de la convivencia humana y, con ellos, el hecho fecundo y bienhechor de la religión católica y de la Iglesia, pues no ha habido hecho más trascendente, documentado históricamente, que la Encarnación, Muerte y Resurrección de Jesucristo, «camino, verdad y vida», con cuyo criterio podremos juzgar la historia sin temor a equivocarnos. Al mismo tiem-

po debería resurgir con claridad que la Iglesia y la doctrina católica configuraron Europa, la Cristiandad, y las naciones europeas hasta la modernidad —en Italia hasta antes de ayer y en España hasta ayer, como quien dice—; y que el mundo occidental, lo que todavía tiene de valioso, lo debe a esa herencia.

NOTAS

AQUELLA IGLESIA «DOMINANTE» EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XIX

[1] Libros Pórtico, Zaragoza, 1978, 251 pp.

[2] Ciertamente habrá quien considere que la religión católica sí es una ideología, aunque no sea solamente una ideología, entendiendo por ideología un cuerpo de doctrina o un conjunto de ideas profesadas.

Para el concepto de ideología, negando que la religión católica constituya una ideología, me remito a Juan Vallet de Goytisolo, *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, Montecorvo (4.ª ed., 2.ª en castellano), Madrid, 1975, pp. 19-43.

Así, como indica Vallet, existen dos conceptos filosóficos de ideología, uno *amplísimo* y otro *estricto*: «Uno *amplísimo*, que abarca toda concepción económica, política o social que admita ideas universales aunque éstas sean inducidas de la realidad o conocidas por la Revelación; otro *estricto*, que tan sólo califica así a aquellas concepciones del mundo orientadas a su puesta en práctica, para "fabricarlo" a tenor suyo y fundadas en ideas intuidas, en puras construcciones mentales, sin que importe, a este respecto, que luego para su desarrollo y realización práctica algunos utilicen las técnicas más rigurosas de todo orden» (p. 42). Por ello, en sentido estricto, la religión católica no es una ideología. En el mismo sentido, Henrique Barrilaro Ruas (*Ideologia, ensaio de análise histórica e critica*, Biblioteca Social e Corporativa, Ediçao da Junta de Acçao Social, Lisboa, s. f.) advierte que lo que caracteriza a la ideología es «el totalitarismo de una idea»; «la pretensión de ordenar la sociedad según un único principio, según una sola idea, constituye la misma esencia de la ideología entendida en sentido estricto»; «el carácter más íntimo de la ideología está, precisamente, en ser una idea totalizada, una parte tomada por el todo, algo relativo elevado a absoluto. Toda ideología es totalitaria» (pp. 83, 84 y 88).

Lo característico de la ideología es sustituirse a la realidad. De ahí que no pueda aplicarse a la religión católica. Y desde luego, tampoco cabe aplicar a la religión católica el concepto de

ideología elaborado por el marxismo. Aplicación que, como veremos, no puede demostrar el autor.

3 De todos modos, no parece que pueda ser esta la interpretación del autor, pues como queda puesto de relieve en otra cita, a la que más tarde me referiré, la clase nobiliaria y las clases altas no comparten las formulaciones religiosas de la Iglesia, como indica en la página 192.

ACCIÓN ESPAÑOLA Y LA TERGIVERSACIÓN DE LA HISTORIA

1 Digo esto porque la filosofía spengleriana, no sus análisis políticos, es incompatible con la doctrina católica. Para una aproximación sencilla a este aspecto, *cfr.* Teófilo Urdanoz, O.P., *Historia de la Filosofía*, Volumen VI, BAC, Madrid, 1978, pp. 159-163; José María Alejandro, S.J., *En la hora crepuscular de Europa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1958, especialmente, pp. 89-106.

2 Gonzalo Fernández de la Mora, «Spengler y la democracia», *Razón Española*, núm. 29, mayo-junio de 1988 (pp. 339-353), p. 353.

3 Raúl Morodo, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Alianza Universidad, Madrid, 1985, p. 115. Hubo una primera edición: *Acción Española. Orígenes ideológicos del franquismo*, Tucar, Madrid, 1980. Citaremos una u otra indicando el año de la edición.

4 *Ibídem*, 1985.

5 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 116.

En nota remite al artículo de Vázquez Dodero publicado en su sección de «Actividad intelectual», bajo el epígrafe de «Política y Filosofía», *Acción Española*, tomo XII, núms. 72-73, marzo de 1935 (pp. 568-585), pp. 571-574. En lo sucesivo se citará *AE*, seguido de las cifras correspondientes al tomo y al número de la revista.

La segunda cita de Spengler la copia mal Morodo, pues allí se puede leer: «Los grandes individuos son los que hacen la historia. Lo que aparece *"en masa"* no puede ser más que su objeto» (p. 574).

6 J. L. Vázquez Dodero, «Actividad intelectual», *AE*, XII, 72-73, marzo 1935, p. 569.

7 J. L. Vázquez Dodero, «Actividad intelectual», *AE*, XII, 72-73, marzo 1935, p. 571.

8 Citado por J. L. Vázquez Dodero, «Actividad intelectual», *AE*, XII, 72-73, marzo 1935, p. 570.

9 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 56.

10 Al hilo de la crónica de una conferencia de Pedro Sainz Rodríguez, escribe Vázquez Dodero: «El éxito de la propia *Decadencia de Occidente* de Spengler se debe en gran parte a que es también un libro representativo: el libro de un momento en que se ha perdido la fe en una visión ciclópea y científicamente austera de la Historia y se echa por el camino intuitivo alegórico» («Actividad intelectual», *AE*, XI, 66-67, diciembre 1934, [pp. 543-552], p. 547). Al hacer la crónica del ingreso de Bainville en la Academia francesa, cita a pie de página una frase de Spengler sobre la tarea del historiador («Actividad intelectual», *AE*, XV, 81, noviembre 1935, [pp. 364-372], p. 369). Finalmente, en otra ocasión, le cita para indicar: «Tampoco a juicio de Spengler la Revolución francesa fue una irritación colectiva provocada por el pauperismo social o por excesos del absolutismo», sino porque «la autoridad estaba en vías de disolución» («Actividad intelectual», *AE*, XVII, 87, mayo 1936, [pp. 374-383], p. 376).

11 J. L. Vázquez Dodero, «Actividad intelectual», *AE*, X, 60-61, septiembre de 1934 (pp. 654-670), p. 661 y 663; «Actividad intelectual», *AE*, XI, 66-67, diciembre 1934 (pp. 543-552), pp. 549-550; «Actividad intelectual», *AE*, XVI, 84, febrero 1936 (pp. 384-392), p. 386.

12 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, pp. 115-116.

La cita que hace Morodo no es correcta; no es «El liberalismo trasnochado», sino «El sentimentalismo trasnochado»; si es errata de Sainz Rodríguez o de Vázquez Dodero y el crítico se ha dado cuenta, debe consignarlo, pero no corregirlo sin decirlo. Con todo, en la primera edición de su libro, Morodo citaba correctamente (R. Morodo, *Acción Española. Orígenes ideológicos del franquismo*, Tucar, Madrid, 1980, p. 196); esta segunda edición no mejora la primera. Tampoco la cita de Spengler que transcribe Morodo está en el orden en que la citó Sainz Rodríguez, pero esto carece de importancia.

13 Según el extracto de J. L. Vázquez Dodero, «Actividad intelectual», *AE*, XI, 66-67, diciembre 1934 (pp. 543-552), p. 549.

14 J. L. Vázquez Dodero, «Actividad intelectual», *AE*, XI, 66-67, diciembre de 1934 (pp. 543-552), pp. 547 y 550.

15 *Cfr.* Eugenio Vegas Latapie, «Para una semblanza del Conde de los Andes», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 55, 1978 (cito por separata), p. 7.

16 *Cfr.* E. Vegas Latapie, *Memorias políticas. El suicidio de la Monarquía y la Segunda República*, Planeta, Barcelona, 1983, p. 121.

17 *Cfr.* «Directiva de la Junta de la Sociedad Cultural», *AE*, X, 56-57, julio 1934, p. 254; Luis María Anson, *Acción Española*, Círculo, Zaragoza, 1960, p. 141; E. Vegas Latapie, *Memorias políticas. El suicidio de la Monarquía...*, p. 214.

18 En 16 ocasiones se dió cuenta en *Acción Española* de discursos y conferencias pronunciadas por Sainz Rodríguez; sólo en dos, a las que luego nos referiremos, se indica que hizo alusión a Spengler; *cfr. AE*, núm. 6, p. 655; núm. 8, p. 191; núm. 9, p. 275; núm. 9, p. 315; núm. 12, pp. 655-656; núm. 14, pp. 213-220; núm. 15, p. 313; núm. 23, pp. 528-529; núm. 24, p. 652; núm. 26, pp. 208-212; núm. 30, p. 650; núm. 74, pp. 160-164; núm. 76, pp. 583-584; núm. 82, p. 585.

19 Pedro Sainz Rodríguez, «La tradición nacional y el Estado futuro», *AE*, X, 56-57, 58-59 y 60-61, julio, agosto y septiembre de 1934, pp. 182-197, 345-360 y 513-530, respectivamente.

20 P. Sainz Rodríguez, Discurso en el banquete de Acción Española, *AE*, VIII, 46, 1 de febrero de 1934, pp. 1007-1015; Discurso en el banquete a los Srs. Yanguas y Calvo Sotelo con motivo de su regreso a España, *AE*, IX, 54, 1 de junio de 1934, pp. 582-588.

21 J. L. Vázquez Dodero, «Actividad intelectual», *AE*, X, 60-61, septiembre de 1934, pp. 654-670.

22 J. L. Vázquez Dodero, «Tematología de los tiempos nuevos, por P. Sainz Rodríguez», p. 661.

23 J. L. Vázquez Dodero, «Actividad intelectual», *AE*, X, 60-61, septiembre de 1934, p. 663.

24 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 116.

25 Ramiro de Maeztu, «El espíritu objetivo», *AE*, XV, 80, octubre 1935 (pp. 77-99), las citas en las páginas 84, 90, 92, 97 y 98. Para una más fácil consulta, R. de Maeztu, *Defensa del espíritu*, estudio preliminar de Antonio Millán Puelles, Rialp, Madrid, 1958, pp. 155-182; también en R. de Maeztu, *Defensa del espíritu*, en *Obra*, prólogo y selección de Vicente Marrero, Editora Nacional, Madrid, 1974, pp. 1135-1149.

26 Carlos Ruiz del Castillo, «La democracia como escepticismo», *AE*, IX, 49, 16 de mayo de 1934, pp. 1-7.

27 Este juicio de intenciones se basa en que el libro de Morodo pretendió ser un análisis científico de *Acción Española*. No es científico no haber leído toda la obra y es incalificable ocultar lo que contradice la tesis del investigador.

[28] Algo había ya anticipado en otro artículo anterior. Así, Pemartín, aún reconociendo, lo, en su opinión, aprovechable del alemán, sin embargo lo rechazaba en su tesis general: «[...] Spengler, del que tanto han tomado muchos escritores que en apariencia lo desdeñan, realizó un gran esfuerzo para conseguir una visión total del mundo; visión naturalista y al mismo tiempo estética; visión intuitiva, de artista, con todas las desproporciones y prejuicios del esteta, con la unilateralidad también de su espíritu hondamente germánico y además, tal vez a pesar suyo, fuertemente positivista, naturalista (aunque de esto se defienda más que de todo). Pero a pesar de estos graves defectos —con todas las reservas que como católicos hemos de formular ante su total heterodoxia—, ha sido Spengler un importante elaborador de materiales para las Ciencias Culturales y ha entrado resueltamente por un camino metodológico que habrá que tener muy en cuenta en el ulterior desarrollo de aquéllas». Más adelante habla del «error spengleriano», consistente en la *espacialización*; rechaza el «relativismo» y el «escepticismo» de Spengler, y le caracteriza como representante del «positivismo intuitivo-estético», José Pemartín, «Actividad intelectual», *AE*, X, 58-59, agosto 1934 (pp. 472-490), citas de las páginas 474, 475, 482 y 487.

[29] José Pemartín, «Cultura y nacionalismos, III», *AE*, X, 60-61, septiembre de 1934 (pp. 565-578), p. 569, 571-572, 572, 573, 576 y 575.

[30] En su artículo sobre Bourget, escribe: «Porque según el profundo dicho de Spengler, "el hombre *hace* la Historia, la mujer *es* la Historia"» J. Pemartín, «Paul Bourget», *AE*, XVI, 83, enero 1936 (pp. 11-31), p. 22.

En otra ocasión, Pemartín («Vida cultural», *AE*, VIII, 47, 16 de febrero de 1934, pp. 1136-1155), considera vivir en «días de decadencia», lo que hace de Spengler «un profeta cada vez más exacto» (p. 1146); y en la página 1155, en nota, indica que utiliza el concepto de Spengler de «pseudo-morfosis» para referirse a reacciones, como las del fascismo ante el bolchevismo, que corren el peligro de caer en el racionalismo.

[31] J. Pemartín, «Cultura y nacionalismos, IV», *AE*, XI, 64-65, noviembre 1934 (pp. 277-297), p. 285; sobre esta influencia, también, pp. 281-282. Pemartín, ya en plena contienda, en su libro publicado en 1938, *¿Qué es «Lo Nuevo»? Consideraciones sobre el momento español presente* (Cultura Española, Santander, 1938, 2.ª ed.) —que Morodo ha manejado con profusión—, seguiría acudiendo a Spengler, incluso en la división de tres grandes culturas, pero advierte que su concepción histórica es «en cierto modo anti-spengleriana» (p. 30); más adelante indica que «de la concepción de la Historia» toma «las líneas directrices» de Spengler, pero «modificándolo sustancialmente con nuestra concepción de lo "duracional" y concreto, y sobre todo con nuestra orientación Católica de la Historia, por aquel gran historiador desconocida» (p. 95); y reitera, poco después: «Nuestra concepción se acuerda *tan sólo en parte* con este pesimismo total spengleriano» (p. 96). Hay en este libro más y mayores calificativos elogiosos a Spengler, especialmente a su libro *Años decisivos* —que recomienda por «portentoso» y «admirable» (p. 405) —, que en sus artículos de *Acción Española* (pp. 403-405); pero también se califica de «errónea» una página de Spengler (p. 401) y se hace la misma reserva que había hecho Eugenio Vegas al reseñarlo en *Acción Española*: «salvo algunas reservas que debemos hacer como católicos sobre sus opiniones respecto a la Iglesia» (p. 405).

[32] Zacarías García Villada S.J., «El destino de España en la Historia Universal, I», *AE*, XIV, 78, agosto 1935 (pp. 269-292), p. 277.

[33] R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 115. En cambio, Garay vería, como Morodo, en la recepción spengleriana y su interpretación hecha en *Acción Española*. Cristian Garay Vera, *El tradicionalismo y los orígenes de la guerra civil española (1927-1937)*, Hernández Blanco, Santiago de Chile, 1987, pp. 91-92.

[34] Emiliano Aguado, «Bajo el signo del fascismo», *AE*, VIII, 44, 1 de enero de 1934 (pp. 794-805), p. 795; *AE*, XI, 62-63, octubre 1934 (pp. 172-178), p. 173; «*Muerte y supervivencia*, por Max Scheler», *AE*, XIII, 75, mayo 1935 (pp. 382-390), pp. 383 y 384.

[35] E. Aguado, «Política y trasmundo», *AE*, VI, 36, 1 de septiembre de 1933 (pp. 591-597), pp. 593 y 594; «El problema de las mayorías», *AE*, VII, 40, 1 de noviembre de 1933 (pp. 354-362), p. 356; «Bajo el signo del fascismo», p. 797.

[36] Eduardo Aunós, «El concepto de Monarquía y su evolución histórica», *AE*, XVII, 88, junio 1936 (pp. 417-450), p. 447. Marqués de Lozoya, «El concepto romántico de la Historia», *AE*, IV, 22, 1 de febrero de 1933 (pp. 357-364), p. 360; «El concepto romántico de la Historia. II», *AE*, IV, 23, 16 de febrero de 1933 (pp. 459-471), p. 460. Ramón Ledesma Miranda, «Carta española a un joven lector de novela rusa», *AE*, I, 2, 1 de enero de 1932 (pp. 187-192), le menciona, según dice, para parafrasearlo (p. 188). Miguel Herrero-García, «Actividades culturales», *AE*, II, 7, 16 de marzo de 1932, p. 93; le menciona al dar cuenta de una conferencia de Eugenio D'Ors. Miguel García de la Herrán, «Vida científica», *AE*, VII, 41, 16 de noviembre de 1933 (pp. 494-505), menciona su obra *El hombre y la técnica*, para decir que Berdiaeff, en su libro, *El hombre y la máquina*, coincide con el alemán (p. 495). Thierry Maulnier, «El belicismo democrático», *AE*, XV, 80, octubre 1935 (pp. 101-116), le menciona en la p. 112: José María Pemán, «Cartas a un escéptico en materia de formas de gobierno, V», *AE*, XII, 70, febrero 1935 (pp. 233-245), pp. 243-244. Decía Pemán: «Y para que no falte la cita pedante de moda, terminaré con esta de Spengler: "La soberanía hereditaria ha sido sustituida por las elecciones, que traen a los negocios legiones, constantemente renovadas, de hombres de inferior calidad"». García Valdecasas, según lo relata Vázquez Dodero, que da cuenta en su sección de «Actividad intelectual» (*AE*, XVI, 84, febrero 1936, pp. 384-392), de la conferencia desarrollada en el curso organizado por Acción Española, sobre «Parlamentarismo y democracia», por Alfonso García Valdecasas, éste citaba así al autor alemán: «Un triunfo electoral es, en frase de Spengler, "una movilización", no una victoria» (p. 386).

[37] E. Vegas Latapie, *Memorias Políticas. El suicidio de la Monarquía...*, p. 267; «Semblanza de Ramiro de Maeztu», *Verbo*, núm. 173-174, marzo-abril 1979 (pp. 300-323), p. 310.

[38] Dionisio Gamallo Fierros, «Bibliografía acerca de la vida y de la obra literaria y política de Ramiro de Maeztu», *Cuadernos Hispanoamericanos*, Homenaje a Don Ramiro de Maeztu, núm. 33-34, septiembre-octubre 1952 (pp. 239-496), pp. 434-437. Menciona otro artículo, publicado el día 9 de septiembre de 1924, «Sobre Spengler», p. 441; y da cuenta de la selección de la obra de Ramiro de Maeztu, elaborada por María de Maeztu y publicada por la Biblioteca Emece de Obras universales (Buenos Aires, 1948), en el que existe un epígrafe «sobre Spengler».

[39] R. de Maeztu, «Spengler y España», *ABC*, de Madrid, 16 de mayo de 1936, en *En defensa del Espíritu*, en *Obra* (pp. 1209-1211), 1209, 1210 y 1211 (en la edición de Rialp, pp. 269-273); «El centenario de San Agustín. El valor de la vida secular», *La Prensa*, Buenos Aires, 19 de julio de 1931, reproducido con el título de «Los prejuicios de la cultura» en *En defensa del Espíritu*, en *Obra*, p. 1253; en la edición de Rialp, p. 331.

[40] J. Pemartín, «El pensamiento político de Maeztu posterior a "La crisis del humanismo"», *Cuadernos Hispanoamericanos*, Homenaje a Don Ramiro de Maeztu, núm. 33-34, septiembre-octubre 1952 (pp. 83-105), p. 90. La referencia del artículo citado es: Ramiro de Maeztu, «La revolución blanca y la de las razas de color. La última obra de Spengler», *La Prensa*, Buenos Aires, 27 de noviembre de 1933. Maeztu le menciona en otro lugar, junto a Nietzsche y Sorel, para reprocharle a Besteiro que los llame "mosaicos", pues los tres son «más bien "anti-mosaicos", en el sentido normal de la palabra» (R. de Maeztu, *En vísperas de la tragedia*, prólogo de José María de Areilza, Cultura Española, Madrid, 1941, p. 28).

41 E. Vegas Latapie, *Memorias Políticas. La caída de la Monarquía...*, p. 218.

42 E. Vegas Latapie, «Elecciones», *AE*, XVI, 83, enero 1936 (pp. 5-10), p. 8, en *Escritos Políticos*, Cultura Española, Madrid, 1940, p. 188. «El único camino», *AE*, XVI, 84, febrero 1936 (pp. 233-242), p. 238, en *Escritos Políticos*, p. 194. «La causa del mal», *AE*, XVI, núm. 85, marzo 1936, en *Escritos Políticos*, p. 200 y «Vox clamantis in deserto», *AE (Antología)*, núm. 89, marzo 1937, en *Escritos Políticos*, p. 237; «Romanticismo y democracia, III», *AE*, XVII, 87, mayo 1936 (pp. 315-362), p. 321. «Romanticismo y democracia, III», *AE*, XVII, 87, mayo 1936 (pp. 315-362), p. 320; los tres artículos en *Romanticismo y democracia*, Cultura Española, Santander, 1938, pp. 126-128.

Según Vázquez Dodero, que da cuenta en su sección de «Actividad intelectual» (*AE*, XVI, 84, febrero 1936, pp. 384-392) de la conferencia desarrollada en el curso organizado por Acción Española sobre «Parlamentarismo y democracia», Eugenio Vegas Latapie indicaba que «Spengler hace notar que al sobrevenir la Revolución francesa la tremenda situación que se produjo en Inglaterra fue salvada por la aristocracia» (p. 387).

43 E. Vegas Latapie, «Antirrepública» (23 de julio de 1934), en *Escritos Políticos*, Círculo, Zaragoza, 1959, tomo I (no se publicó ningún otro posterior) (pp. 186-190), pp. 187 y 189; «Pasado y futuro» (2 de agosto de 1934), *Escritos Políticos*, Círculo, Zaragoza, 1959 (pp. 191-196), pp. 192 (en este mismo sentido, posteriormente, en «Romanticismo y democracia, III», *AE*, XVII, 87, mayo 1936, pp. 340-341) y 194.

44 E. Vegas Latapie, *Consideraciones sobre la democracia*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1965, pp. 143, 164, 238 (análoga idea había expresado, antes de terminar la guerra, en las «Reflexiones» que preceden a la edición española del libro de Marius André, *El fin del Imperio Español en América*, Cultura Española, Santander, 1939, pp. 7-48, *cfr.* pp. 37, 81 y 256).

45 E. Vegas Latapie, «*Años decisivos*, por Oswald Spengler», *AE*, X, 60-61, septiembre de 1934, pp. 671-675.

46 Sobre los maestros de Vegas, las influencias recibidas y sus ideas políticas, *cfr.* Estanislao Cantero, «El pensamiento político de Eugenio Vegas Latapie», en AA. VV., *Eugenio Vegas Latapie. In memoriam*, Speiro, Madrid, 1985, pp. 73-108; «Eugenio Vegas Latapie y Francisco Elías de Tejada: dos pensamientos coincidentes a la sombra de Menéndez Pelayo», *Verbo*, núm. 337-338, agosto-septiembre-octubre 1995, pp. 737-750.

47 La cuestión está bien tratada en el libro de González Cuevas, que niega la influencia del nazismo en *Acción Española*, y que el aprecio no fue más allá de su genérico antiliberalismo y antisocialismo, sin alcanzar a los puntos concretos de su programa; Pedro Carlos González Cuevas, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Tecnos, Madrid, 1998, p. 189; *cfr.* pp. 189-196.

48 *Cfr.* R. Morodo, *op. cit.*, 1985, pp. 114, 117 y 117-118.

49 La reserva del silencio sobre lo que el lector español tendrá que repudiar, *cfr.* Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 117.

50 Wenceslao González Oliveros, «Algunas notas sobre el momento científico de la doctrina racista, I y II», *AE*, IX, 53 y 54, 1 y 16 de mayo de 1934 (pp. 329-337 y 417-428), p. 425. F. Murillo, «El mejoramiento de la raza, base del engrandecimiento de Alemania», *AE*, VIII, 44, 1 de enero de 1934, pp. 780-793. A. Vallejo Nájera, «Ilicitud científica de la esterilización eugénica, II», *AE*, I, 3, 15 de enero de 1932, pp. 250 y 250-262.

51 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 116.

52 *AE*, XVI, 84, febrero de 1936, pp. 417-418. Firma A. G. V., que Anson atribuyó a Alfonso García Valdecasas, Luis María Anson, *Acción Española*, Círculo, Zaragoza, 1960, p. 245.

53 Alfonso García Valdecasas, reseña del citado libro de Schramm, *AE*, XVI, 84, febrero de 1936, pp. 404-406.

54 A. García Valdecasas, reseña del citado libro de Schramm, *AE*, XVI, 84, febrero de 1936, pp. 404-405.

En el mismo número, en la conferencia de García Valdecasas reseñada por Vázquez Dodero, se cita a Schmitt para caracterizar al socialismo como «racionalista y absolutista», J. L. Vázquez Dodero, «Actividad intelectual», *AE*, XVI, 84, febrero de 1936, p. 385.

55 Para darse cuenta de ello, basta con leer la revista, situar y ponderar sus artículos con el conjunto y con sus hombres más representativos: Vegas, Maeztu, Pradera, Calvo, e incluso un largo etcétera antes de poder llegar a Ruiz del Castillo. Las escasas referencias de Vegas a Ruiz del Castillo en sus *Memorias* también permite apreciarlo así.

56 *Cfr.* Luis María Anson, *Acción Española*, p. 141; E. Vegas Latapie, *Memorias políticas. El suicidio de la Monarquía...*, p. 214.

57 Carlos Ruiz del Castillo, «Libertad y "época" histórica», *AE*, II, 8, 1 de abril de 1932, pp. 124-130; «La autonomía del factor político», *AE*, III, 17, 16 de noviembre de 1932, pp. 479-488; «La democracia como escepticismo», *AE*, IX, 49, 16 de marzo de 1934, pp. 1-7.

58 C. Ruiz del Castillo, «Libertad y "época" histórica», p. 126.

59 C. Ruiz del Castillo, «La democracia como escepticismo», pp 1, 3-4 y 6.

60 C. Ruiz del Castillo, «Plebiscito y Corporativismo», *AE*, XII, 70, febrero de 1935 (pp. 193-200), p. 198 y 199.

61 C. Ruiz del Castillo, «Plebiscito y...», pp. 196 y 197.

62 E. Vegas Latapie, «Romanticismo y democracia, I», *AE*, XVI, núm. 85, marzo 1936 (pp. 477-505), pp. 478, 485, 496; «Romanticismo y democracia, II», *AE*, XVII, 86, abril 1936 (pp. 96-138), p. 102.

63 Rialp, Madrid, 2.ª ed., 1963; prólogo de Ángel López Amo.

64 *Cfr.* E. Vegas Latapie, «Carta-prólogo» a Gabriel de Armas, *La esencia de la libertad y los caminos de la represión según Donoso Cortés*, Imprenta Minerva, Las Palmas de Gran Canaria, 1952 (pp. III-VIII), pp. V-VII; también en «Apéndice II» a G. de Armas, *Donoso Cortés*, Editorial E. T., Col. Cálamo, Madrid, 1953 (pp. 199-208), pp. 202-206; con el título de «Autoridad y libertad, según Donoso Cortés», en *Arbor*, núm. 85, enero 1953 (pp. 53-57), pp. 54-56.

65 R. de Maeztu, «El espíritu y la "decisión"», *AE*, XVI, 85, marzo de 1936 (pp. 434-456), p. 435. Tanto Garay Vera como González Cuevas han advertido esta oposición de Maeztu al decisionismo schmitiano; *cfr.* Garay Vera, *El tradicionalismo y...*, p. 129; González Cuevas, *Acción Española...*, p. 353.

66 R. de Maeztu, «El espíritu y la "decisión"», pp. 438, 442 y 455.

67 Esta oposición de *Acción Española* a Schmitt, ilustrada en Maeztu y Aguado, la señala P. C. González Cuevas, «Carl Schmitt en España», en Dalmacio Negro Pavón (ed.), *Estudios sobre Carl Schmitt*, Fundación Cánovas del Castillo, col. Veintiuno, Madrid, 1996 (pp. 231-262), pp. 236-237. Posteriormente lo hacía en su libro *La tradición bloqueada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 211-214.

68 E. Aguado, «Política y formalismo», *AE*, XI, 66-67, diciembre de 1934 (pp. 524-530), p. 530.

69 *Cfr.* Antonio Goicoechea, «La idea democrática y la evolución hacia el estado de derecho, V», *AE*, IV, 23, 16 de febrero de 1933 (pp. 530-546), p. 545; transcribe un párrafo del alemán sobre el proyecto de constitución española de 1929 en el que había participado Goicoechea. W. González Oliveros, «Algunas notas sobre el momento científico de la doctrina ra-

cista, I», *AE*, IX, 52, 1 de mayo de 1934 (pp. 329-337), p. 330; es una alusión a que Schmitt justificó la continuidad legal del cambio de régimen en Alemania. Otros autores han señalado, erróneamente, la influencia de Spengler y Schmitt en *Acción Española*; así, se dice que, entre otros, «la revista absorbe el influjo» del «autoritarismo alemán» y referido a «O. Spengler y Carl Schmitt principalmente», José Luis Rodríguez Jiménez, *La extrema derecha española en el siglo XX*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, pp. 119-120.

70 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, pp. 116-117.

Normalmente, las segundas ediciones revisan y mejoran las primeras. Incomprensiblemente no ha sido así en este caso. En efecto, en la primera edición (*Acción Española. Orígenes ideológicos del franquismo*, Tucar, Madrid, 1980), la nota a pie de página decía: «Miguel Herrero: Notas sobre la conferencia de Vicente Gay sobre Nuevo Derecho y Nuevo Estado» (pp. 197-198). Al lector se le informaba directamente mediante la nota de lo que se trataba, aunque fuera un desmentido al texto principal. En la segunda edición la nota de Morodo, dice: «*Notas sobre Nuevo Derecho y Nuevo Estado*» (R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 117), con lo que se le suprime una información importante, claro que para afianzar el error cometido por Morodo. Ninguna de las dos citas del artículo de Herrero-García es correcta.

71 M. Herrero-García, «Actividades culturales», *AE*, IV, 24, 1 de marzo de 1933, pp. 648-659; la reseña de la conferencia de Vicente Gay en pp. 648-650.

72 Vicente Gay, «El nacionalismo», *AE*, I, 3, 15 de enero de 1932, pp. 233-248.

73 V. Gay, «La concepción económica del fascismo», *AE*, V, 26, 1 de abril de 1933, pp. 144-150.

74 El Marqués de Valdeiglesias ha relatado el desagrado que causó a Eugenio Vegas el nombramiento de Vicente Gay para sustituir a Millán Astray al frente de los servicios de prensa y propaganda en los primeros meses de 1937 (José Ignacio Escobar Kirkpatrick, *Así empezó*, Gregorio del Toro, Madrid, 2.ª ed., 1975, p. 168).

Posteriormente, en libro que no pudo consultar Morodo al escribir el suyo, Vegas Latapie, ha relatado que Gay había escrito en dos ocasiones en *Acción Española* por su amistad con Quintanar, pero que en cuanto se hizo cargo de la dirección efectiva de la revista, dejó de escribir. Su nombramiento en prensa y propaganda le pareció desatinado (E. Vegas Latapie, *Los caminos del desengaño. Memorias políticas (II) 1936-1938*, prólogo de Fausto Vicente Gella, Tebas, Madrid, 1987, pp. 182-183).

75 M. Herrero-García, «Actividades culturales», *AE*, IV, 24, 1 de marzo de 1933, p. 648.

76 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 117. Remite en nota a la misma crónica de Miguel Herrero-García, p. 650.

77 R. Morodo, op, cit., 1980, p. 198. En esta edición la remisión al número correspondiente de *Acción Española* es correcta; en la segunda, no.

78 J. I. E., «*Socialismo y catolicismo*, por el P. Victor Cathrein, S.J.», *AE*, V, 29, 16 de mayo de 1933, pp. 548-550. El autor de la reseña es José Ignacio Escobar, correctamente identificado por Anson (L. M. Anson, *Acción Española*, p. 224).

79 R. Morodo, *op. cit.*, 1980, p. 194.

80 E. Aguado, «Las conferencias del conde de Keyserling», *AE*, XII, 72-73, marzo 1935, pp. 585-590.

81 Así ocurre con el tema específico del nazismo, donde no da casi ni una en el clavo. Por no alargar la cuestión, nos remitimos al libro de P. C. González Cuevas (*Acción Española*..., pp. 189-196), donde la cuestión está mucho mejor tratada y desmiente la «interpretación» de Morodo.

Aunque mucho más matizado que en Morodo, al tratar la relación de *Acción Española* con el fascismo, resulta incomprensible que Gil Pecharromán, remita en nota a pie de página al li-

bro de Morodo para tal cuestión, cuando lo que él dice es lo contrario, *cfr.* Julio Gil Pecharromán, *Conservadores subversivos. La derecha autoritaria alfonsina (1913-1936)*, Eudema, Madrid, 1994, p. 159 y nota 51 p. 171.

Similar observación cabe respecto a Santoveña, que señala en *Acción Española*, «un apreciable interés por el fascismo italiano [...] y el nacional-socialismo alemán», remitiendo en la correspondiente nota al libro de Morodo, cuando su posterior desarrollo de las doctrinas de *Acción Española* es un desmentido a Morodo (*cfr.* Antonio Santoveña Setién, *Menéndez Pelayo y las derechas en España*, Concejalía de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Santander y Ediciones de Librería Estudio, col. Pronillo, Santander, 1994, p. 149).

82 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, pp. 106-107. En nota remite al artículo de Del Vecchio, «Estado fascista y viejo régimen», publicado en *AE*, VIII, 45, 16 de enero de 1934, pp. 852-863.

83 Mariano Puigdollers, «Giorgio del Vecchio», *AE*, VIII, 45, 16 de enero de 1934, pp. 849-851.

84 Del Vecchio no era católico; se convirtió posteriormente y fue bautizado en 1939.

85 W. González Oliveros, «Algunas notas sobre el momento científico de la doctrina racista, II», *AE*, IX, 53, 16 de mayo de 1934 (pp. 417-428), pp. 419 y 424.

86 Pelayo de Zamayón, O.M.C., «El primer fundamento del Derecho (Refutación de la teoría de Giorgio del Vecchio)», *AE*, XVI, 84, febrero de 1936, pp. 346-370; «El primer...», *AE*, XVI, 85, marzo de 1936, pp. 539-554; «El primer...», *AE*, XVII, 86, abril de 1936, pp. 22-43.

87 P. de Zamayón, O.M.C., «El primer fundamento... I», pp. 354, 358-359, 360-361, 366 y ss; «El primer fundamento... II», pp. 548 y 549— 550; «El primer fundamento... III», pp. 23 y 33-35; «El primer fundamento... II», pp. 540 y 548; «El primer fundamento... III», p. 43.

88 Como contraste al estudio de Zamayón, puede verse el apologético de Galán que, coincidiendo en buena parte con el análisis del religioso —pero ni siquiera me atrevo a sugerir que lo hubiera leído—, inexplicablemente, sí había comprendido lo que es el iusnaturalismo, el idealismo y la filosofía kantiana, le presenta como iusnaturalista arraigado en la «clásica tradición del derecho natural»; pero para esto no basta combatir el positivismo. Análogamente, el encendido elogio del prólogo de Legaz, para quien Del Vecchio se vincula con la tradición filosófica universal y, más especialmente, italiana, con Santo Tomás de Aquino a la cabeza, *cfr.* G. Del Vecchio, *Derecho y vida*, Bosch, Barcelona, 1942, con prólogo de Luis Legaz Lacambra (pp. 5-25; cit., p. 20) y estudio preliminar de Eustaquio Galán Y Gutiérrez (pp. 23-46).

Algo más críticos Puigdollers y el mismo Galán, en el prólogo y estudio preliminar de otra obra del italiano editada en España el mismo año que la anterior, *cfr.* G. Del Vecchio, *Hechos y doctrinas*, Reus, Madrid, 1942, prólogo de M. Puigdollers Oliver (pp. 7-13) y estudio preliminar de M. Galán Y Gutiérrez (pp. 15-36), especialmente, pp. 33-35.

89 Así lo ha hecho, en cambio, González Cuevas, P. C. González Cuevas, *Acción Española...*, p. 186.

90 Lo advirtieron, por ejemplo, Garay Vera y González Cuevas, ambos en oposición a Morodo.

91 Francisco José Fernández de la Cigoña, «Acción Española y el franquismo», *Verbo*, núm. 229-230, octubre-noviembre-diciembre 1984 (pp. 1227-1237), pp. 1233 y 1231-1232. Valdeiglesias, entre otros, había dicho algo parecido: «El Estado surgido después de la guerra sólo ha tenido, evidentemente, un parecido lejano con el de los tradicionalistas, el de

los falangistas o el de los monárquicos de Acción Española», *Así empezó*, pp. 330-331. Con tesis similar, sobre el análisis de aquello en lo que el régimen de Franco tuvo, careció o destruyó del pensamiento tradicional, escrito desde una perspectiva carlista, *cfr.* Rafael Gambra, *Tradición o mimetismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976.

92 Así lo han visto, también erróneamente, algunos historiadores, como José María García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, Editora Nacional, Madrid, 2.ª ed., 1976, vol. IV, p. 1801; tan versátil historiador en sus interpretaciones, sin embargo, años después insistirá en que Franco «iniciará la edificación de un Estado sobre [...] la falsilla ideológica del grupo monárquico de Acción Española, pero desprovista de la corona», J. M. García Escudero, «La España dividida» en Ramón Tamames (dir.), *La guerra civil española. Una reflexión moral 50 años después*, Planeta, Barcelona, 1986 (pp. 115-136), p. 128; modernamente, si bien referida a *Renovación Española*, tal parece ser la opinión, aunque no desarrollada, de José Andrés-Gallego, «Los poderes del estado en la España nacional», en Miguel Alonso Baquer (dir.), *La guerra civil española (sesenta años después)*, Editorial Actas, Madrid, 1999 (pp. 287-298), p. 298; también, José Luis Orella, *La formación del Estado nacional durante la Guerra Civil española*, Editorial Actas, Madrid, 2001, p. 20; asimismo, Peña, para el que el «franquismo» fue un «régimen político cuya justificación doctrinal fue aportada por los hombres de *Acción Española*», José Peña González, «*Acción Española*: la justificación doctrinal de la guerra civil española», en Alfonso Bullón de Mendoza y Luis Eugenio Togores, *Revisión de la guerra civil española*, Editorial Actas, Madrid, 2002 (pp. 33-46), p. 40.

También, siguiendo a Fernández de la Mora y a Morodo, Joaquín Blanco Ande, «La teoría del Estado del 18 de julio», *Razón Española*, núm. 25, septiembre-octubre 1987, pp. 161-202.

93 Gonzalo Fernández de la Mora, «Acción Española», *Razón Española*, núm. 14, noviembre-diciembre 1985 (pp. 340-345), todas las citas en la p. 344. Su tesis de que el Estado nacido el 18 de julio de 1936 se explica desde el pensamiento tradicional y no desde el fascismo, expresada en diversas ocasiones, antes y depués del ensayo al que remitimos, en G. Fernández de la Mora, «España y el fascismo», *Verbo*, núm. 188, septiembre-octubre 1980, pp. 991-1029. En contra de esta tesis, sobre todo que en su primera década el régimen no fue una realización del pensamiento tradicional, Rafael Gambra, «Sobre la significación del Régimen de Franco», *Verbo*, núm. 189-190, noviembre-diciembre 1980, pp. 1223-1230; y con idéntica tesis, pero identificando prácticamente carlismo y tradicionalismo, Manuel de Santa Cruz, «El tradicionalismo político y el régimen que cronológicamente siguió al 18 de julio», *Verbo*, núm. 189-190, noviembre-diciembre 1980, pp. 1231-1237. A ambos replicó G. Fernández de la Mora, «Tradicionalismo y carlismo». Respuesta de Gonzalo Fernández de la Mora a Rafael Gambra y a Manuel de Santa Cruz, *Verbo*, núm. 191-192, enero-febrero 1981, pp. 262-265. (Sobre el debate, véase mi comentario en «Gonzalo Fernández de la Mora, la "Ciudad Católica" y "Verbo"», *Razón Española*, núm. 114, julio agosto 2002, pp. 19-20). Posteriormente desarrollaría su tesis con mayor amplitud, en G. Fernández de la Mora, «Estructura conceptual del nuevo Estado», *Razón Española*, núm. 56, noviembre-diciembre 1992, pp. 263-336, *passim*.

Por otra parte, Fernández de la Mora, en el discurso pronunciado el día 10 de junio de 1974, titulado «Bandera que se mantiene», en la Cena de Hermandad —en la que también hablaron Oriol y Fernández Cuesta—, con la que se cerraron los actos del Homenaje Nacional a Víctor Pradera y Ramiro de Maeztu en el Centenario de sus nacimientos, señaló refiriéndose a la alternativa entre demoliberalismo y marxismo: «La hazaña constituyente de estos pensadores, de Franco [...] consiste en haber superado la alternativa originaria. No optaron ni

por el demoliberalismo ni por el marxismo. Rechazaron su monolitismo y trataron de lograr lo que, con terminología hegeliana, habría de calificar de *síntesis dialéctica* [...] síntesis dialéctica iniciada por Pradera, Maeztu y Primo de Rivera», G. Fernández de la Mora, «Bandera que se mantiene», en *Homenaje Nacional a Víctor Pradera y Ramiro de Maeztu. Al cumplirse el Centenario de sus nacimientos. Discursos*, Gráficas Infante, Madrid, 1974 (pp. 107-116), pp. 109 y 110. El opúsculo contiene, además, los discursos de José Ignacio Escobar, Eugenio Vegas Latapie, José María Pemán, Eugenio Montes, José Luis Zamanillo, José María de Oriol, Raimundo Fernández Cuesta y la homilía del P. Javier de Santiago, S.J. También en G. Fernández de la Mora, *El Estado de obras*, Doncel, Madrid, 1976, pp. 75 y 76 (con el título de «Defensa del Estado»).

Tiene relación con el anterior debate, no en cuanto a sus orígenes, pero sí en cuanto al contenido del régimen en contraposición a los esquemas demoliberales, la cuestión de si fue o no un Estado de Derecho y, en este supuesto, hasta qué grado lo fue. Sobre tal cuestión, entre otros, *cfr.* Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda, «Estado de Derecho en la era de Franco», *Razón Española*, núm.105, enero-febrero 2001, pp. 101-120; Juan Cayón Peña, «El régimen de Franco y la falta de un Estado de Derecho», en VV. AA., *El Estado de Derecho en la España de hoy*, Editorial Actas, Madrid, 1996, pp. 139-166; Dalmacio Negro Pavón, «La formación del Estado», en AA. VV., *La guerra y la paz cincuenta años después*, Imprenta Campillo-Navado, Madrid, 1990 (pp. 617-629), pp. 623-629.

94 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, pp. 85-91.

95 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, pp. 162-168 (el cambio que se opera, según Morodo, en las pp. 165-168), 180-185 (el cambio que se produce, según Morodo, en las pp. 183-185; este epígrafe, en la primera edición tenía por título: «De la monarquía tradicional al caudillaje cesarista», R. Morodo, *op. cit.*, 1980, p. 319) y pp. 204-221 (el cambio que se produce, según Morodo, en las pp. 215-221).

96 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 87. Resulta tedioso seguir indicando errores. En la página 90 atribuye a la autoría de Vegas Latapie, mediante la remisión a la página 12 de su libro *Consideraciones sobre la democracia*, en la edición de Afrodisio Aguado, un texto que no le pertenece. Su autor es Pablo Beltrán de Heredia, que es quien en la página 16 firma el prólogo del libro escrito bajo el epígrafe «Eugenio Vegas Latapie»; Morodo, como es frecuente, sin enterarse.

97 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 86.

98 Valdeiglesias ha relatado cómo *Acción Española*, que luchaba por unas ideas y no por el poder, «llevaba todas las de perder, como sucedió en efecto»; «Que las ideas de Acción Española quedaron en la estratosfera de los sueños azules»; que «fue puesta al margen de toda posibilidad de influencia» por Serrano Suñer y descabezada y desarticulada como los demás grupos promotores del alzamiento (J. I. Escobar Kirkpatrick, *Así empezó*, pp. 181, 187, 193 y 204). *Cfr.* E. Vegas Latapie, *Los caminos del desengaño...*, pp. 78-79.

99 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 86.

100 E. Vegas Latapie, *Memorias políticas. El suicidio de la Monarquía y...*, 1983, p. 240; por su parte, Valdeiglesias indicaba, con menor exactitud, que «había frecuentado las reuniones de Acción Española», *Así empezó*, p. 200.

101 E. Vegas Latapie, «Para una semblanza del Conde de los Andes», p. 40. En cambio, Serrano ofrecía a Vegas la dirección de la revista falangista *Jerarquía*, «pero que resucitar el órgano de un grupo, no» (p. 37); Serrano tuvo el mismo comportamiento con el periódico *La Época* —que desde noviembre de 1933 dirigía José Ignacio Escobar, con la ayuda de Vegas y de Jorge Vigón— pues «no autorizó su reaparición al término de la guerra civil» (p. 43); *cfr.*

E. Vegas Latapie, *Los caminos del desengaño...*, pp. 146-147, 398; *ídem*, *La frustración en la victoria. Memorias políticas 1938-1942*, prólogo de Emilio de Diego, Editorial Actas, Madrid, 1995, pp. 118, 246, 272-278. En cambio, reaparecería *Ya* como heredero de *El Debate*. Quizás, fundadamente, se esperaba la colaboración de quien había defendido en todo momento la sumisión al poder constituido.

Recientemente recoge esta política contraria a *Acción Española*, siguiendo el testimonio de Vegas en sus *Memorias*, José Andrés-Gallego, «La política de Prensa y Propaganda en la zona nacional (1936-1939)», en A. Bullón de Mendoza y L. E. Togores (coordinadores), *Revisión de la guerra civil española* (pp. 527-593), pp. 570-571.

[102] *Cfr.* Vicente Marrero, *La guerra española y el trust de cerebros*, Punta Europa, 3.ª ed., Madrid, 1963, pp. 270-271 y 272-279. *Escorial*, indicaba Marrero, «se encaminaba a monopolizar la expresión intelectual de un movimiento, cuyas raíces inmediatas y más logradas brilló en este grupo por su ausencia cuando no por su manifiesta falta de simpatía» (p. 275); «se propuso aparecer ante la opinión culta poco menos que como monopolizador intelectual del Alzamiento»; el grupo en torno a esta revista gozó «de una situación única y privilegiada una vez terminada la guerra» (p. 277), desempeñando una función, que por la fuerza del pensamiento y de los hechos que propugnaban, figuraría con el tiempo como contrincante casi de los pensadores tradicionalistas, de lo que significó el espíritu de *Acción Española* (p. 278).

[103] Luis de Llera, *España actual. El régimen de Franco (1939-1975)*, Gredos, Madrid, 1994, p. 183.

[104] Algún historiador se muestra escéptico respecto a esta confesión de Serrano, *cfr.* Julio Aróstegui, «Los componentes sociales y políticos», en VV. AA., *La guerra civil española. 50 años después*, Labor, Barcelona, 3.ª ed., 1989 (pp. 45-120), p. 101.

[105] R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 87. La remisión en nota a la obra de Kindelán no prueba, testimonialmente, más que lo que ya sabíamos: que Kindelán, según su propio testimonio, fue el principal artífice de la propuesta, pero para nada dice haber obrado inducido por los hombres de *Acción Española*, ni siquiera por los monárquicos, sino tan sólo para asegurar la victoria en la guerra, *cfr.* Alfredo Kindelán, *Mis cuadernos de guerra*, Plus-Ultra, Madrid, sin fecha, pp. 47-57. Últimamente, Luis Suárez, *Franco, crónica de un tiempo*, vol. I, *El general de la monarquía, la república y la guerra civil. Desde 1892 a 1939*. Editorial Actas, Madrid, 1999, p. 376.

[106] Sobre el nombramiento, en el que los hombres de *Acción Española* nada tuvieron que ver, sino limitarse a aceptar los hechos consumados, *cfr.* E. Vegas Latapie, *Los caminos del desengaño...*, pp. 83-87. También en J. I. Escobar Kirkpatrick, *Así empezó*, pp. 147 y ss.

[107] R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 85.

[108] En realidad, se apoya, sobre todo, en García Escudero, para la unificación; pero este autor realiza una interpretación que no resiste un análisis mínimamente crítico, R. Morodo, 1985, p. 87; *cfr.* J. M. García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, Editora Nacional, Madrid, 2.ª ed., 1976, pp. 1800-1801.

[109] Algo parecido ha indicado el fino historiador que es Tuñón de Lara, después de Morodo, aunque no sabemos si tras él, cuando dice de ese libro que, «formula la mayoría de las ideas clave para los primeros meses de contienda, tal vez para más adelante», Manuel Tuñón de Lara, «Cultura y culturas. Ideologías y actitudes mentales», en VV. AA., *La guerra civil española. 50 años después* (1985), Labor, Barcelona, 3.ª ed., 1989 (pp. 275-358), p. 283. Sobre este historiador, vale la pena consultar F. J. Fernández de la Cigoña, «Así se escribe la Historia. La España del siglo XIX, de Manuel Tuñón de Lara», *Verbo*, núm. 47, agosto-septiembre 1976, pp. 1054-1062.

110 *Cfr.* E. Vegas Latapie, «Otro mártir ignorado», *Verbo*, núms. 239-240, octubre-noviembre-diciembre 1985, pp. 1051-1054.

111 *Cfr.* J. L. Núñez, «Francisco Valdés», *Razón Española*, núm. 18, julio-agosto 1986, pp. 97-99.

112 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 59. En la primera edición, de forma más escandalosa aún, se decía, omitiendo los nombres de las personas: «Algunos de sus hombres más cualificados, morirán al principio o en la guerra...» (R. Morodo, 1980, p. 84). Más adelante, insiste en omitir la causa de la muerte: «A pesar, incluso, de la muerte de sus hombres más cualificados —Calvo Sotelo, Maeztu, Pradera—» (R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 86; 1980, p. 139).

113 Los nombres de algunos de los asesinados, en E. Vegas Latapie, *Escritos políticos*, Cultura Española, Madrid, 1940, pp. 245-246; P. C. González Cuevas, *Acción Española...*, pp. 336-338.

114 No hacía falta esperar a las *Memorias* de Vegas para conocer este aspecto de la actividad de Vegas, concisamente lo relataba Beltrán de Heredia en su prólogo a uno de los libros de aquél; *cfr.* Pablo Beltrán de Heredia, «Eugenio Vegas Latapie», en E. Vegas Latapie, *Consideraciones sobre la democracia*, Afrodisio Aguado, Madrid, 1965 (pp. 7-16), pp. 12-14; también lo había indicado Escobar (*Así empezó, passim*).

115 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, pp. 162 y 165.

116 Para una visión mucho más correcta y objetiva del libro de Pemartín, contraria a la proporcionada por Morodo, *cfr.* Víctor Vázquez Quiroga, «Reconsideración de José Pemartín», *Razón Española*, núm. 75, enero-febrero 1996, pp. 53-73. El autor, sin embargo, a mi juicio sobrevalora la importancia y el peso específico del jerezano en *Acción Española*; desde luego, se contaba con él, incluso para tareas y proyectos durante la guerra, como se desprende del testimonio de Vegas recogido por Vázquez Quiroga; pero en absoluto marcaba línea o diferencia en la revista. En ella escribió nueve reseñas bibliográficas, dio cuenta en nueve ocasiones de actividades culturales y publicó seis artículos —mayoritariamente sobre temas culturales que ligaba a la política—, si bien dos de ellos a lo largo de seis números: «Física y espíritu» y «Cultura y nacionalismos».

117 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, pp. 180 y 183.

118 Morodo se refiere al artículo de Vegas Latapie, «Vox clamantis in deserto», *Acción Española, Antología*, Burgos, marzo 1937, pp. 5-16.

119 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, pp. 204 y 215.

120 Es curioso que en febrero de 1939 se ordenara la suspensión de la venta de este libro de Pemartín «mientras la censura no se pronuncie», J. Andrés-Gallego, «La política de Prensa y...», p. 590; toma el dato de la tesis doctoral de A. Alted Vigil, *Política cultural del nuevo Estado (1936-1939)*, UNED, Madrid, 1983, p. 1398.

121 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, p. 185.

122 E. Vegas Latapie, «Vox clamantis in deserto», *Acción Española*, *Antología*, Burgos, marzo 1937 (pp. 5-16), pp. 10-11. También en *Escritos políticos*, Cultura Española, Madrid, 1940, pp. 233-234.

123 E. Vegas Latapie, «Vox clamantis in deserto», *Acción Española*, *Antología*, pp. 9-10; en *Escritos políticos*, 1940, p. 233.

124 *Cfr.* Marqués de Quintanar, Discurso en «Homenaje a nuestro director», *AE*, II, 10, 1 de mayo de 1932 (pp. 416-423), p. 420; Discurso en «El banquete de Acción Española», *AE*, VIII, 46, 1 de febrero de 1934, p. 1004; R. de Maeztu, en M. Herrero-García, «Actividades culturales», *AE*, III, 14, 1 de julio de 1932 (pp. 194-224), p. 195; R. de Maeztu, Discurso en el «Banquete Homenaje organizado por la revista Acción Española en honor de sus colabora-

dores Sres. Calvo Sotelo y Yanguas Messia con motivo de su regreso a España», *AE*, IX, 54, 1 de junio de 1934 (pp. 581-611), p. 599.

125 L. M. Anson, *Acción Española*, p. 42; Javier Badía, «Acción Española: una aproximación histórico-ideológica», *Verbo*, núms. 217-218, julio-agosto-septiembre 1983 (pp. 827-847), p. 831; Joaquín Arrarás, *Historia de la Segunda República Española*, Editora Nacional, Madrid, 4.ª ed., 1969, tomo I, p. 273; Santiago Galindo Herrero, *Historia de los partidos monárquicos bajo la Segunda República*, Estades Artes Gráficas, Madrid, 1954, p. 71; J. M. García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, Editora Nacional, Madrid, 2.ª ed., 1976, vol. II, p. 993; Xavier Tusell, *La oposición democrática al franquismo*, Planeta, Barcelona, 1977, p. 33; F. J. Fernández de la Cigoña, «En el cincuenta aniversario de Acción Española», *Verbo*, núms. 201-202, enero-febrero 1982 (pp. 23-27), p. 25. Otros, en cambio, ni le mencionan, así, Ramón Tamames, *La República. La era de Franco* (1973), Alianza Universidad, Madrid, 8.ª ed., 1980, p. 52.

126 R. Morodo, *op. cit.*, 1985, pp. 42 y 52.

127 Francisco Javier Conde, *Espejo del caudillaje* (1941), en *Escritos y fragmentos políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Vol. I, Madrid, 1974. Al ocuparme de Conde y de su concepto del derecho, tuve que hacerlo, también, de su teoría política, y le clasifiqué como positivista, o en el mejor de los casos, como iusnaturalista puramente idealista y formal (E. Cantero, *El concepto del derecho en la doctrina española (1939-1998). La originalidad de Juan Vallet de Goytisolo*, Fundación Matritense del Notariado, Madrid, 2000, pp. 328-340). Luis Legaz Lacambra, *Introducción a la Teoría del Estado Nacionalsindicalista*, Barcelona, Bosch, 1940. Un análisis de las variaciones de Legaz, en Jesús P. Rodríguez, *Filosofía política de Luis Legaz Lacambra* (prólogo de Luis García San Miguel), Marcial Pons, Madrid, 1997. Interesante, también, respecto a Legaz y demás iusfilósofos de la época, Benjamín Rivaya, *Filosofía del derecho y primer franquismo (1937-1945)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998. (Después de analizar la trayectoria de Legaz lo excluí del iusnaturalismo, para calificarlo de idealista formalista, *cfr.* E. Cantero, *El concepto del derecho en...*, pp. 174-191). Juan Beneyto, *El nuevo Estado español*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1939. Pedro Laín Entralgo, *Los valores morales del nacionalsindicalismo*, Editora Nacional, Madrid, 1941. José Luis del Valle Pascual, *El Estado nacionalista, totalitario-autoritario*, Zaragoza, 1940. *Cfr.* Álvaro de Diego, *José Luis Arrese o la Falange de Franco*, Editorial Actas, Madrid, 2001. *Cfr.* G. Fernández de la Mora, «Estructura conceptual del nuevo Estado», *Razón Española*, núm. 56, noviembre-diciembre 1992 (pp. 263-336), pp. 289-290; una bibliografía bastante amplia en Ricardo Chueca, *El fascismo en los comienzos del régimen de Franco. Un estudio sobre FET-JONS*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1983, pp. 536-543.

128 Éste, al menos, solicitaba que se instaurase la monarquía y que Franco, de caudillo, pasara a canciller, *cfr.* J. Pemartín, *Qué es "lo Nuevo"*, pp. 112-113 y esquema 14.

129 F. J. Fernández de la Cigoña, «Acción Española y el franquismo», p. 1236.

130 G. Fernández de la Mora, «Acción Española», p. 345.

131 González Cuevas, que desde el comienzo de su libro advierte que identificar, como ha hecho Morodo, el fascismo italiano o el integrismo francés con *Acción Española*, es «difícilmente sostenible» —su libro constituye un desmentido a buena parte de los argumentos de Morodo—, sin embargo, en nota, añade: «Con todo, los trabajos del profesor Morodo son las más interesantes y sistemáticos dedicados al tema». Juicio, que, evidentemente, me resulta inexplicable y como prueba este ensayo, no comparto. En cambio, le parecen insatisfactorios, carentes de sentido crítico y de una carga apologética que termina por invalidarlo intelectualmente, el de Ansón, la tesis doctoral de Javier Badía, leída en Pamplona en 1992 y «algo más

crítico» el de Garay Vera. Desde luego, cualquiera puede hacer una mala elección, pues no hay nada peor que la falsificación, *cfr.* P. C. González Cuevas, *Acción Española...*, p. 14.

132 Manuel García Morente, *Ideas para una filosofía de la historia de España*, estudio preliminar de Rafael Gambra, Rialp, Madrid, 1957, pp. 176, 213 y 221.

133 M. García Morente, *Ideas para...*, p. 230.

134 Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, 14.ª ed., Madrid, 1989; el «proemio» de Ortega, elogiosísimo, en las páginas 11-14.

Otra lectura de la Guerra Civil española

1 «Es deseo de la Santa Sede que V. E. recomiende a los sacerdotes, a los religiosos y a los fieles de su diócesis, que respeten los poderes constituidos y obedezcan a ellos, para el mantenimiento del orden y para el bien común», Carta de la Nunciatura Apostólica de 24 de abril de 1931, citado por Anastasio Granados, *El Cardenal Gomá, primado de España*, Espasa Calpe, Madrid, 1969, p. 37.

2 Algo más tarde, el 10 de mayo de 1931, publicó una pastoral, «Sobre los deberes de la hora presente», en la que predicaba que la Iglesia «no tiene preferencias» sobre las formas de gobierno, «la obediencia a la autoridad legítimamente constituida», «que la Iglesia no es monárquica ni republicana», puesto que «colabora con monarquías y repúblicas» y que «cualquiera que sea la actuación de un gobierno, desde el momento en que no se trata de un partido político sino de un régimen que, de simple hecho o de pleno derecho, está establecido y rige los destinos del Estado, es absolutamente separable, y de hecho debe separarse, la cuestión de su ideología y la de la autoridad que posee; ni se la puede hacer responsable de desmanes que no autorice o ampare», en Isidro Gomá, *Antilaicismo*, Rafael Casulleras Editor, Barcelona 1935, vol. II, pp. 106, 108, 113 y 115.

3 Junta de Metropolitanos Españoles, «Declaración colectiva» de 9 de mayo de 1931, en *Documentos colectivos del Episcopado español. 1870-1974*, Edición de Jesús Iribarren y presentación de Vicente Enrique y Tarancón, BAC, Madrid, 1974, pp. 131-133.

4 Gomá después de la quema de las iglesias del mes de mayo, en su exhortación pastoral «Protesta y ruego», decía que «no es culpable el [nuevo régimen] que ha sustituido al antiguo» y que «queremos seguir prestando toda la asistencia que de Nuestra insignificancia quepa esperar, a la obra de consolidación del orden y del fomento del bien social que tiene encomendado el Gobierno de la República», en A. Granados, *El Cardenal Gomá*, pp. 39 y 40; Carta del Cardenal Segura, en nombre de los Metropolitanos, al Presidente del Gobierno Provisional de la República, en *Documentos colectivos del Episcopado español. 1870-1974*, pp. 133-135.

5 Ramón Garriga, *El cardenal Segura y el Nacional-Catolicismo*, Planeta, Barcelona, 1977, pp. 157-158; y, aunque crítico con el cardenal, Francisco Gil Delgado, *Pedro Segura. Un cardenal de fronteras*, BAC, Madrid, 2001, pp. 222-230.

6 Véase Francisco José Fernández de la Cigoña, «Así se escribe la Historia. La España del siglo XIX, de Manuel Tuñón de Lara», *Verbo*, núm. 47, agosto-septiembre 1976, pp. 1054-1062.

7 Manuel Tuñón de Lara, *La España del siglo XX* (1966), Akal, Madrid. 2000, vol. II, p. 304.

Le merece ese calificativo y ese juicio porque, además de los elogios a la monarquía y el homenaje a Alfonso XIII, seguía «una parrafada sobre "la gravedad del momento", para concluir que los católicos no debían permanecer "quietos y ociosos" en el momento de elegirse Cortes constituyentes, sino que debían unirse para defenderse y lograr que fuesen elegidos

candidatos con suficientes garantías de defender los derechos de la Iglesia y el orden social» (*La España del siglo XX*, vol. II, p. 304).

Es decir, también para algunos historiadores, todo lo que no fuera soportar lo que impusieran las izquierdas, incluso el ejercicio de su derecho electoral con fines legítimos, era violencia verbal y provocación. Esta actitud ha continuado en buena parte de la historiografía posterior y se ha recrudecido en los últimos años, en que, además de una defensa encendida de la Segunda República y un rechazo absoluto de la sublevación del 18 de julio y de lo que vino después, tal historiografía se caracteriza por su crítica radical a la Iglesia.

En parecida línea, aunque no idéntica, se ha dicho que fue una «provocadora pastoral, considerada una declaración de guerra por muchos republicanos» (Julio Gil Pecharromán, *Segunda República Española (1931-1936)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 62).

8 Exhortación del Episcopado a los fieles, «sobre el proyecto de Constitución y deberes de los católicos», en *Documentos colectivos del Episcopado español. 1870-1974*, pp. 135-150; Declaración colectiva ante la nueva Constitución, diciembre de 1931, en *Documentos colectivos del Episcopado español. 1870-1974*, pp. 160-181.

9 Ángel Herrera sufría el espejismo de Francia con el *ralliement* a la Tercera República francesa, creyendo que se trataba del mismo caso y actuando en consecuencia, como creo haber mostrado en «Los católicos y la adhesión a la República. El equívoco de un pretendido *Ralliement* español».

10 Todavía hoy, buena parte de esa historiografía, que parece partidaria de la Segunda República, sigue afirmando que la CEDA era un partido fascista.

11 José Luis Comellas, «Los caminos de la guerra», en VV. AA., *La guerra y la paz cincuenta años después*, Madrid, 1990, pp. 122 y 123.

12 El significado de la religión católica en la historia deEspaña, todavía en el siglo XIX y en el primer tercio del XX, es trascendental para comprender, tanto la inquina de la izquierda y su política de persecución, como la reacción frente a ella en la mayor parte del pueblo español al iniciarse el alzamiento, y constituyó una de las causas importantes de la vinculación al alzamiento de una parte considerable de la población española (E. Cantero, «1936. "L'assalto al cielo": la guerra civile spagnola. Le cause dell'*alzamiento*», *Cristianità*, año XXV, núm. 258, octubre 1996, pp. 19-26; en español, «Las causas del alzamiento», *Verbo*, núm. 351-352, enero-febrero 1997, pp. 29-46).

13 Luis de Llera, *España actual. El régimen de Franco (1939-1975)*, prólogo de José Andrés-Gallego, Gredos, Madrid, 1994, p. 124. (Es el segundo volumen del tomo trece de la *Historia de España* dirigida por Ángel Montenegro Duque.)

14 Stanley G. Payne, *El colapso de la República. Los orígenes de la Guerra Civil (1933-1936)*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2006, pp. 546-549.

15 Algún historiador sugirió que pudo iniciarse por algún provocador de la derecha (M. Tuñón de Lara, *La España del siglo XX*, vol. II, p. 307).

Otros lo relatan así: «[...] el 11 de mayo, se produjo la célebre "quema de conventos" en Madrid, seguida de acciones similares en otros lugares de España. Aunque la causa inmediata de "la quema" fue la réplica por una celebración monárquica considerada como provocadora, lo cierto es que la reacción fue mucho más allá de lo imaginable. Se ha especulado mucho sobre cuál pudo ser el verdadero foco de decisión de tales actos, que marcaron el primer incidente violento de la República y el comienzo de unas relaciones borrascosas entre Iglesia y Estado. Se hizo recaer la culpa sobre los anarcosindicalistas, la masonería e incluso sobre agitadores monárquicos o de la propia Iglesia, o de alguna orden religiosa. Tal vez el misterio no se desvelará nunca», Ramón Tamames, *La República. La Era de Franco*, Alianza Universidad,

Madrid, 8.ª ed., 1980, p. 165. Sobre este libro, José María García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, Editora Nacional, 2.ª ed., Madrid, 1976, vol. III, pp. 1385-1390.

16 Artículo 26: «Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial.

El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios, no mantendrán, favorecerán ni auxiliarán económicamente a la Iglesia, Asociaciones e Instituciones religiosas.

Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero.

Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes.

Las demás Órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes y ajustada a las siguientes bases:

1.ª Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado.

2.ª Inscripción de las que deban subsistir, en un registro especial dependientes del Ministerio de Justicia.

3.ª Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos.

4.ª Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza.

5.ª Sumisión a todas las leyes tributarias del país.

6.ª Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación.

Los bienes de las Órdenes religiosos podrán ser nacionalizados».

17 Declaración de los Metropolitanos españoles, con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, de 25 de mayo de 1933, en *Documentos colectivos del Episcopado español. 1870-1974*, pp. 189— 219.

18 R. Tamames, *La República. La era de Franco*, pp. 165 y 163.

19 José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2005, tomo IV (1926-1931), artículos «El error Berenguer» y «Un aldabonazo», pp. 764 y 826.

20 J. Gil Pecharromán, *Segunda República Española (1931-1936)*, p. 256. Según este mismo autor, las Cortes quedaron con la siguiente composición: derechas 204, centro 170, izquierdas 93.

21 Véase Federico Suárez Verdeguer, «Presión y represión en Asturias (1934)», *Aportes*, núm. 62, 3/2006, pp. 26-93.

22 Salvador de Madariaga, *España. Ensayo de historia contemporánea*, Espasa Calpe, Madrid, 1979, p. 362.

23 José María Gil Robles, *No fue posible la paz*, Ariel, Esplugues de Llobregat, 1968, p. 635, nota 6.

24 J. M. García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, vol. III, p. 1286.

25 Payne da la cifra de 300 muertos durante el año 1936 hasta el alzamiento y de 2.255 desde la instauración de la República, en la que incluye 1.500 correspondientes a la revolución de Asturias (S. G. Payne, *El colapso de la República. Los orígenes de la Guerra Civil (1933-1936)*, pp. 566-567).

26 J. M. García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, vol. III, p. 1402. La cita de Payne en García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, vol. III, p. 1282. M. Tuñón de

Lara, «Orígenes lejanos y próximos», en Manuel Tuñón de Lara, Julio Aróstegui, Ángel Viñas, Gabriel Cardona y Josep M. Bricall, *La Guerra Civil española 50 años después* (1985), Labor, 3.ª ed., Barcelona, 1989, pp. 39 y 40.

27 Una tesis muy repetida, entre otros por Aróstegui, es que es falsa la relación causal entre la sublevación y la violencia y el desgobierno, «porque la conspiración se pone en marcha, y recaba sus apoyos civiles, *antes* de que la obra gubernamental adquiera desarrollo y antes también de que la desestabilización política vaya tomando cuerpo. La conspiración es una respuesta al triunfo mismo del Frente Popular no a su obra efectiva [...] *nada tuvo que ver* con el problema de la violencia política» (Julio Aróstegui, *Por qué el 18 de julio. Y después...*, Flor del Viento Ediciones, Barcelona, 2006, pp. 24-245).

Pero, al margen de que conspirar sobre la especulación de un hecho futuro (el desgobierno), tiene uno de sus fundamentos en esa posibilidad, la conspiración en serio comenzó en marzo y fue en aumento paralelamente al aumento de la violencia y el desorden. Y aunque se había señalado una fecha dos días anterior al asesinato de Calvo Sotelo, esta muerte, ocurrida el 13 de julio, decidió a más de un mando intermedio.

28 J. M. García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, vol. III, p. 1315.

29 Santos Juliá (coord.), *República y guerra en España (1931-1939)*, Espasa, Madrid, 2006, p. XVII.

30 El PNV de la provincia de Álava y el de la provincia de Navarra se unió a los sublevados.

31 J. M. García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, ed. cit., vol. III, pp. 1441-1475; José Andrés-Gallego, «El nombre de "Cruzada" y la guerra de España», *Aportes*, núm. 8, junio 1988, pp. 65-71.

32 Así, por ejemplo, Jesús Izquierdo Martín y Pablo Sánchez León (*La guerra que nos han contado. 1936 y nosotros*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 45). Pero el caso más típico y representativo quizá sea el de Alberto Reig Tapia (*La cruzada de 1936. Mito y memoria*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 83).

33 J. Andrés-Gallego, «El nombre de "Cruzada" y la guerra de España», pp. 65-71.

34 Luis María Sandoval, *Nueve siglos de Cruzadas. Crítica y apología*, Criterio Libros, Madrid, 2001, pp. 137-140.

35 Burnett Bolloten, *The Grand Camouflage* (1961), trad. esp., *El gran engaño* (1965), Luis de Caralt, 2.ª ed., Barcelona, 1984. Posteriormente, su monumental *The Spanish Civil War: Revolution and Counterrevolution*, trad. esp. *La Guerra Civil española: Revolución y contrarrevolución*, Alianza, 4.ª reimp., Madrid, 2005.

36 J. Aróstegui, «Los componentes sociales y políticos», epígrafe «La paradoja en el origen: la contrarrevolución provoca la revolución», en M. Tuñón de Lara, J. Aróstegui, A. Viñas, G. Cardona y J. M. Bricall, *La Guerra Civil española 50 años después*, pp. 47 y ss.

37 Como muestra, Alberto Reig Tapia, *La cruzada de 1936. Mito y memoria*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 84; Julián Casanova, «Rebelión y revolución», en Santos Juliá, *Víctimas de la guerra civil* (1999), Temas de Hoy, 2006, pp. 117, 124; S. Juliá «El Frente Popular y la política de la República en guerra», en S. Juliá (coord.), *República y Guerra en España (1931-1939)*, Espasa, Madrid, 2006, p. 156.

38 J. Aróstegui, *Por qué el 18 de julio. Y después...*, pp. 328 (y *passim*), 324; «Los componentes sociales y políticos», p. 58.

39 B. Bolloten, *La Guerra Civil española: Revolución y contrarrevolución*, p. 109.

40 Una buena síntesis de esta cuestión en L. M. Sandoval, «El por qué de la victoria», *Verbo*, núm. 245-246, mayo-junio-julio 1986, pp. 711-759; *ibídem*, «Las causas silenciadas de una victoria», en *La guerra y la paz cincuenta años después*, Madrid, 1990, pp. 211-229.

41 Jesús Salas Larrazábal y Ramón Salas Larrazábal, *Historia general de la Guerra Civil*, Rialp, Madrid, 1986; José Manuel Cuenca Toribio, *La Guerra Civil de 1936*, prólogo de Carlos Seco Serrano, Espasa-Calpe, Madrid, 1986; Ricardo de la Cierva, *Nueva y definitiva historia de la Guerra Civil* (coleccionable revista *Época*), Difusora de Información Periódica, Madrid, 1986; R. Tamames, *La guerra civil española. Una reflexión moral 50 años después*, Planeta, 1986; VV. AA., *La guerra y la paz cincuenta años después*, Madrid, 1990; Edward Malefakis (ed.), *La Guerra de España, 1936-1939* (1996), Taurus, Madrid, 2006; Stanley G. Payne y Javier Tusell, *La Guerra Civil. Una nueva visión del conflicto que dividió a España*, Temas de Hoy, Madrid, 1996; Miguel Alonso Baquer (dir.), *La Guerra Civil Española (sesenta años después)*, Actas, Madrid, 1999; Alfonso Bullón de Mendoza y Luis Eugenio Togores (coords.), *Revisión de la Guerra Civil española*, Actas, Madrid, 2002.

42 M. Tuñón de Lara, J. Aróstegui, A. Viñas, G. Cardona y J. M. Bricall, *La Guerra Civil española 50 años después*, ed. cit.

43 Dada la ingente producción, me limitaré a una pequeña muestra, meramente indicativa, circunscrita a los autores españoles y a las cuestiones principales suscitadas por la historiografía española, escrita en español, en los últimos años, de acceso menos fácil que la extranjera para el lector italiano.

44 Julio Gil Pecharromán, *Segunda República Española (1931-1936)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

45 Juan Avilés Farré, *La izquierda burguesa y la tragedia de la II República*, Comunidad de Madrid, Madrid, 2006.

46 Santos Juliá (coor.), Octavio Ruiz-Manjón, Gabriel Cardona Escanero, Enrique Moradiellos, Javier Tusell y Ángela Cenarro, *República y guerra en España (1931-1939)*, Espasa, Madrid, 2006; Julián Casanova, *Historia de España: República y Guerra Civil*, Crítica, Barcelona, 2007 (vol. 8 de la Historia dirigida por Josep Fontana).

47 Luis de Llera, *España actual. El régimen de Franco (1939-1975)*, prólogo de José Andrés-Gallego, Gredos, Madrid, 1994 (Es el segundo volumen del tomo trece de la *Historia de España* dirigida por Ángel Montenegro Duque).

48 Carlos Blanco Escolá, *Falacias de la guerra civil. Un homenaje a la causa republicana*, Planeta, Barcelona, 2005.

49 José Luis Orella, *La formación del Estado Nacional durante la Guerra Civil española*, Actas, Madrid, 2001.

50 Ismael Saz Campos, *Fascismo y franquismo*, Universidad de Valencia, Valencia, 2004; Álvaro de Diego, *José Luis Arrese o la Falange de Franco*, Actas, Madrid, 2001; Antonio Santoveña Setién, *Menéndez Pelayo y las derechas en España*, Ayuntamiento de Santander y Librería Estudio, Santander, 1994, pp. 197-243; Ricardo Chueca, *El Fascismo en los comienzos del régimen de Franco. Un estudio sobre FET-JONS*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1983.

51 J. Gil Pecharromán, *Conservadores subversivos. La derecha autoritaria alfonsina (1913-1936)*, Eudema, Madrid, 1994.

52 C. Blanco Escolá, *La incompetencia militar de Franco*, Alianza Editorial, Madrid, 2000. En contra de esa obra, José Semprún, *EL genio militar de Franco*, Actas, Madrid, 2000.

53 La monumental obra de Luis Suárez, *Franco: Crónica de un tiempo*, Actas, Madrid, 5 tomos hasta 1966 (1999-2004). Para este periodo, tomo I, *El general de la monarquía, la república y la guerra civil. Desde 1892 hasta 1939*; C. Blanco Escolá, *Franco. La pasión del poder*, Planeta, Madrid, 2005; Pío Moa, *Franco. Un balance histórico*, Planeta, Barcelona 2005; Carlos Fernández Santander, *El General Franco. Un dictador en un tiempo de infamia*, Crítica,

Barcelona, 2005; Enrique Moradiellos, *Francisco Franco, crónica de un caudillo casi olvidado*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002; Alberto Reig Tapia, *Franco. El césar superlativo*, Tecnos, Madrid, 2005.

[54] Alfonso Bullón de Mendoza y Gómez de Valugera, *José Calvo Sotelo*, Ariel, Barcelona, 2004.

[55] Pedro Carlos González Cuevas, *Maeztu. Biografía de un nacionalista español*, Marcial Pons, Madrid, 2003.

[56] J. L. Orella Martínez, *Víctor Pradera. Un católico en la vida pública de principios de siglo* (prólogo de Fernando García de Cortázar), BAC, Madrid, 2000.

[57] J. M. García Escudero, *De periodista a cardenal: vida de Ángel Herrera*, BAC, Madrid, 1998; Julián Vara Martín, *Un episodio en la historia de España. La lealtad de los católicos al poder*, Ediccp, Barcelona, 2004.

[58] Miguel Ardid Pellón y Javier Castro-Villacañas, *José María Gil Robles*, Ediciones B, Barcelona, 2003.

[59] Ana Queipo de Llano, *Queipo de Llano: gloria e infortunio de un general*, Planeta, Barcelona, 2001.

[60] Alguna de ellas de valor escaso, como el ensayo de Goñi sobre Mola (Fermín Goñi, *El hombre de la leica*, Espasa Calpe, Madrid, 2005), o el de Blanco (C. Blanco Escolá, *General Mola: el ególatra que provocó la guerra civil*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2002).

[61] Patricio de Blas Zabaleta y Eva de Blas Martín-Meras, *Julián Besteiro*, prólogo de Julián Zulueta, Algaba Ediciones, Madrid, 2002.

[62] José Carlos Gibaja Velázquez, *Indalecio Prieto y el socialismo español*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 1995; Octavio Cabezas, *Indalecio Prieto: socialista y español*, Algaba Ediciones, Madrid, 2005.

[63] Juan Francisco Fuentes, *Largo Caballero. El Lenin español*, Síntesis, Madrid, 2005.

[64] E. Moradiellos, *Negrín*, Península, Barcelona, 2006; Ricardo Miralles, *Juan Negrín. La República en guerra*, Temas de hoy, Madrid, 2003.

[65] José María Marco, *Azaña* (1990), *Azaña: una biografía*, Libros Libres, Madrid, 2007; Santos Juliá, *Manuel Azaña. Una biografía política*, Alianza, Madrid, 2.ª ed., 1991; M. Alonso Baquer, *Don Manuel Azaña y los militares*, Actas, Madrid, 1997.

[66] José Peña González, *Alcalá-Zamora*, Ariel, Barcelona, 2002; J. Gil Pecharromán, *Niceto Alcalá-Zamora: un liberal en la encrucijada*, Síntesis, Madrid, 2005; Ángel Alcalá Galve, *Alcalá Zamora y la agonía de la República* (2002), Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2006.

[67] Octavio Ruiz-Manjón, *Fernando de los Ríos. Un intelectual en el PSOE*, Síntesis, Madrid, 2007.

[68] Josep María Benet, *Lluis Companys, Presidente de Cataluña, fusilado*, Península, Barcelona, 2005; Enric Vila, *Lluís Companys*, La Esfera de los Libros, Barcelona, 2006.

[69] C. Blanco Escolá, *Vicente Rojo, el general que humilló a Franco*, Planeta, Barcelona, 2003.

[70] Ramón Serrano y Rai Ferrer, *Alejandro Lerroux*, Ediciones B, 2003; José Álvarez Junco, *Alejandro Lerroux: el emperador del paralelo*, Síntesis, Madrid, 2005.

[71] Vicente Cárcel Ortí, *La persecución religiosa en España durante la Segunda República*, Rialp, Madrid, 1990; *ídem, Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid, 1995.

[72] Jaime Tovar Patrón, *Los curas de la última Cruzada*, F. N. Editorial, Madrid, 2001.

[73] Antonio Marquina Barrio, *La diplomacia vaticana y la España de Franco (1936-1945)*, CSIC, Madrid, 1983; José Guerra Campos, Obispo de Cuenca, «La Iglesia en España (1936-1975). Síntesis histórica», en AA. VV., *La guerra y la paz cincuenta años después*, ed. cit., pp.

435-479; *ibídem*, «Franco y la Iglesia católica. Inspiración cristiana del Estado», en Fundación Nacional Francisco Franco, *El legado de Franco*, 2.ª ed., Madrid, 1997, pp. 81-165; Alfonso Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y Guerra Civil: 1936-1939*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1995.

74 Hilari Raguer, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, prólogo de Paul Preston, Península, Barcelona, 2001.

75 Julián Casanova, *La Iglesia de Franco*, Temas de hoy, Madrid, 2001.

76 Manuel Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

77 Javier Tusell y Genoveva García Queipo de Llano, *El catolicismo mundial y la guerra de España*, BAC, Madrid, 1993.

78 A. Viñas, *La soledad de la República. El abandono de las democracias y el viraje hacia la Unión Soviética*, Crítica, Barcelona, 2006; *ibídem*, *El escudo de la República. El oro de España, la apuesta soviética y los hechos de mayo de 1937*, Crítica, Barcelona, 2007.

79 E. Moradiellos, *La pérfida Albión. El gobierno británico y la guerra civil española*, Siglo XXI, Madrid, 1996; *ibídem*, *El reñidero de Europa. Las dimensiones internacionales de la guerra civil española*, Península, Barcelona, 2001; A. Viñas, *Franco, Hitler y el estallido de la guerra civil: antecedentes y consecuencias*, Alianza, Madrid, 2001.

80 *El asilo diplomático durante la Guerra Civil española*, monográfico de la revista *Aportes*, núm. 59, 3/2005; Antonio Manuel Moral Roncal, *El asilo diplomático en la Guerra Civil española*, Actas, Madrid, 2001.

81 A. Reig Tapia, *Ideología e Historia. Sobre la represión franquista y la Guerra Civil* (1984), Akal, Madrid, 1986; S. Juliá (coord.), *Víctimas de la Guerra Civil* (1999), Temas de Hoy, Madrid, 2006; J. Casanova (coord.), *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*, Crítica, Barcelona, 2002. Sobre esta cuestión han aparecido decenas de estudios regionales y locales.

82 VV. AA., *Justicia en guerra. Jornadas sobre la administración de justicia durante la guerra civil española: Instituciones y fuentes documentales*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1990; Raúl D. Cancio Fernández, *Guerra Civil y Tribunales: De los jurados populares a la justicia franquista (1936-1939)*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2007.

83 Joaquín Gil Honduvilla, *Justicia en Guerra. Bando de guerra y jurisdicción militar en el Bajo Guadalquivir*, prólogo de Antonio Rodríguez Galindo, Ayuntamiento de Sevilla. Patronato del Real Alcázar, Sevilla, 2007.

84 Así, ha demostrado que, pese a la dureza de la represión respecto a los compañeros de armas que no se alzaron, que incluye una represión incontrolada y carente de toda garantía, desde el principio la maquinaria militar actuó con sus órganos judiciales propios y normales: «No es posible mantener hoy que la fase de consejos de guerra principie en 1937, ni que aquellos juicios celebrados antes de esa fecha fueran una mera farsa» (J. Gil Honduvilla, *Justicia en guerra...*, p. 188, *cfr.* 201), pues sólo en los cuatro primeros meses del conflicto «fueron instruidos más de seiscientos sumarios» (p. 204). Y que «el uso viciado de la justicia como mecanismo de represión, fue un hecho común tanto en el bando alzado como en "la zona republicana", donde no se cumplieron tampoco las premisas democráticas de respetar y exigir el respeto de las normas que ellos mismos se habían impuesto» (p. 189). Incluso en los consejos de guerra con los que se juzgó a los alzados, se incumplieron todas las normas, como muestra, entre otros, el juicio de Goded en Barcelona, desde la constitución del consejo que le juzgó hasta la aprobación de la pena de muerte por el gobierno, con lo que «se aceptaban todas las

ilegalidades que en el juicio se habían cometido, no pudiéndose comprender este comportamiento de quien tiene la representación del Estado y está obligado a velar por el cumplimiento de las leyes» (p. 396). En los consejos celebrados en Málaga contra los militares que se sublevaron sin éxito, mientras se verificaba la instrucción, iban siendo sacados de la cárcel y asesinados antes de celebrarse el juicio (pp. 398-402).

Su estudio jurídico rebate algunas tesis que desde hace algunos años se están difundiendo, como las de Espinosa Maestre, las de Juan Ortiz o las de Julián Casanova, en las que se afirma que la falta de control fue paralela en ambos bandos, encauzándose en las dos zonas desde marzo de 1937, o las de Nadal de que en Málaga desde el principio se intentó controlar e impedir la *justicia popular* (pp. 417-418).

85 Francisco Espinosa, *La justicia de Queipo. Violencia selectiva y terror fascista en la II División en 1936: Sevilla, Huelva, Cádiz, Córdoba, Málaga y Badajoz (*2000), Crítica, Barcelona, 2006; *ibidem*, *La columna de la muerte. El avance del ejército franquista de Sevilla a Badajoz*, prólogo de Josep Fontana (2003), Crítica, Barcelona, 2007; S. Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil* (1999), Temas de hoy, Madrid, 2006.

86 A. Reig Tapia, *Anti Moa. La subversión neofranquista de la Historia de España*, prólogo de Paul Preston, Ediciones B, Barcelona, 2006, pp. 298-299.

87 Ángel David Martín Rubio, *Paz, piedad, perdón... y verdad*, Madrid, 1997; *ibídem*, «Las pérdidas humanas» en M. Alonso Baquer (dir.), *La Guerra Civil Española (sesenta años después)*, pp. 321-365; *ibídem*, «Guerra Civil y represión. Entre la propaganda, el mito y la memoria histórica», en A. Bullón de Mendoza y L. E. Togores (coords.), *Revisión de la Guerra Civil española*, pp. 495-511; *ibídem*, «La venganza de la República (Prisioneros, muertos y desaparecidos en retaguardia durante 1938)», *Aportes*, núm. 54, 1/2004, pp. 54-68; *ibídem*, *Los mitos de la represión en la Guerra Civil*, prólogo de Pío Moa, Grafite, Madrid, 2005.

88 Las tres editadas por Encuentro, Madrid, 1999, 2001 y 2000, respectivamente.

89 P. Moa, *Los mitos de la Guerra Civil*, La Esfera de los Libros, 27.ª ed., Madrid, 2003; *ibídem*, *Los crímenes de la Guerra Civil y otras polémicas*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005. Otros libros de Moa sobre la Guerra Civil son: *1934: Comienza la Guerra Civil. El PSOE y la Esquerra emprenden la contienda*, prólogo de Stanley G. Payne, 4.ª ed., Áltera, Barcelona, 2004; *1936: El asalto final a la República*, presentación de Javier Ruiz Portella, Áltera, Barcelona, 2005.

90 Tal es el caso de Julio Aróstegui en su *Por qué el 18 de julio. Y después...*, No así, por ejemplo, Malefakis, en E. Malefakis (ed.), *La Guerra de España, 1936-1939*, pp. 666-678. Tampoco el de Enrique Moradiellos, que ha polemizado con Moa, al menos, en la revista digital *El Catoblepas*, los meses de mayo y junio de 2003.

91 A. Reig Tapia, *Anti Moa. La subversión neofranquista de la Historia de España*; P. Moa, *La quiebra de la historia progresista*, Encuentro, Madrid, 2007.

92 A. Reig Tapia, *Anti Moa...*, pp. 165; 23 y 21; 127-132.

93 Herbert R. Southworth, *El mito de la cruzada de Franco* (1963), Plaza y Janés, Barcelona, 1986; J. Aróstegui, *Por qué el 18 de julio. Y después...*, p. 263; A. Reig Tapia, *La cruzada de 1936. Mito y memoria*, p. 199, nota 13; A. Reig Tapia, *Anti Moa...*, pp. 93-94, 288, 293; J. Izquierdo Martín y P. Sánchez León, *La guerra que nos han contado. 1936 y nosotros*, p. 65; H. Raguer, *La pólvora y el incienso...*, p. 310, nota 59.

94 Paul Preston, *Idealistas bajo las balas. Corresponsales extranjeros en la guerra de España*, Debate, Barcelona, 2007, pp. 421, 419, 423 y 426. El capítulo sobre Southworth, reproducido con el título de «H. R. Southworth. Una vida dedicada a la lucha», en *Claves de Razón Práctica*, núm. 173 (2007), pp. 52-57.

95 A. Reig Tapia, *Anti Moa...*, p. 107.
96 P. Preston, *Idealistas bajo las balas*, pp. 353, 354, 374 y 375; 379, 380, 324 y 342.

Una visión deformada de la Revolución Francesa

1 De hecho, y como es bien sabido a pesar de que se repita la idea mítica, se rindió. Sobre el tema, *cfr.* Jacques Godechot, *La prise de la Bastille. 14 juillet 1789*, Gallimard, París, 1965, trad. esp. *Los orígenes de la Revolución francesa*, Saipe, Madrid, 1985, p. 258 y el relato de uno de sus defensores, el Teniente Luis Deflue, en p. 303; Guy Chaussinand-Nogaret, *La Bastille est prise. La Révolution commence*, Complexe, Bruselas, 1988, p. 101; Jean Dusaulx, *L'Oeuvre des septs jours* (1790), en G. Chaussinand-Nogaret, *op. cit.* (pp. 139-169), p. 151. Las estimaciones de los partícipes varían según los autores, que no se ponen de acuerdo respecto a los que, oficialmente, fueron declarados por la Asamblea Nacional «vainqueurs de la Bastille». Así, para Godechot fueron 954 (p. 240); para Chaussinand-Nogaret, alrededor de 800 (p. 94), mientras que George Rude sitúa la cifra entre 800 y 900, en *The Crowd in the French Revolution*, trad. fr., *La foule dans la Révolution française*, François Maspero, París, 1982, p. 79.

2 *Cfr.*, por ejemplo, Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 13.

3 Sobre la diversidad de lo enseñado y sobre la percepción actual de la Revolución, véase las obras citadas de Fulconis y Belloin.

4 Salvo el interregno del Gobierno de Vichy, con su *Etat français*, que opuso la Revolución nacional a la Revolución francesa, y a su abstracta *Liberte, Egalite, Fraternite*, el más concreto *Travail, Famille, Patrie. Cfr.* Gerard Belloin, *Entendez-vous dans nos memoires...? Les Français et leur Révolution*, La Decouverte, París, 1988; René Remond, *Les droites en France*, Aubier, Paris, 1982; Robert O. Paxton, *La france de Vichy. 1940-1944*, Seuil París, 1972, trad. esp., *La Francia de Vichy. 194-1944*, Noguer, Barcelona, 1974.

5 También en la enseñanza en las escuelas. Tras el estudio de unos trescientos manuales, más de la mitad de los editados, correspondientes a la enseñanza primaria y secundaria, a lo largo de 150 años, Monique y Michel Fulconis concluyen que se aprecia «una clara parcialidad», hasta el punto que se han enseñado diferentes historias de Francia, fruto de que gran número de autores «han deformado profundamente la historia para adaptarla a visiones partidistas» (Monique et Michel Fulconis, *La Révolution Française dans les manuels scolaires: Mensonge ou vérité?*, Serre, Niza, 1989, pp. 188, 189 y 190).

6 «La Revolución francesa muestra un modo de escribir la historia marcado por la ideología», Eberhard Schmitt, *Einführung in die geschichte der Französischen Revolution*, Munich, 1976, trad. esp. *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Cátedra, Madrid, 2.ª ed., 1985, pp. 13, 43-74 y 75-96.

Sobre la cuestión, véase: Alice Gèrard, *La Révolution française, mythes et interpretations*, Flammarion, París, 1970, trad. esp. *Mitos de la Revolución francesa*, Península, Barcelona, 1973; Jacques Godechot, *Un jury pour la Révolution*, Robert Laffont, París, 1974; Eberhard Schmitt, *op. cit.*, cap. II, pp. 13-41; François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, París, 1978, trad. esp. *Pensar la Revolución francesa*, Petrel, Barcelona, 1980; François Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, París, 1988, cap. V («Intérpretes et historiens»), pp. 927-1083; Alfred Fierro, «Historiographie de la Révolution Française» (I. Les grands courants de l'historiographie y VII. L'organisation des études sur la

Révolution), en la obra de Jean Tulard, Jean-François Fayard y Alfred Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française (1789-1799)*, Robert Laffont, París, 2.ª reimpresión, 1987, pp. 1151-1158 y p. 1185; F. Furet, *La gauche et la Révolution française au milieu du XIX siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme (1865-1870)*, Hachétte, París. 1986, pp. 11-117; Georges Lefebvre, *La naissance de l'historiographie moderne*, Flammarion, París, 1971, trad. esp. *El nacimiento de la historiografía moderna*, Martínez Roca, Barcelona, 1974, especialmente, pp. 171-263; Sthephane Rials, *Révolution et contre-révolution au XIX siècle*, DUC-Albatros, París, 1987, pp. 275-300 y 309-325.

La polémica no ha enfrentado sólo a la «derecha» y a la «izquierda»; también y con mucha frecuencia, se ha producido dentro de la izquierda, como muestra el enfrentamiento entre las interpretaciones liberal-radical y socialista-marxista sobre Danton o Robespierre, sobre 1789 o 1793, o respecto al enjuiciamiento del *Gran Terror*.

7 Sobre Cochin, *cfr.* Antoine De Meaux, *Agustin Cochin et la génese de la Révolution*, trad. esp. *Génesis de las revoluciones*, Epesa, Madrid, 1945; Roberto De Mattei, «Agustin Cochin y la historiografía contrarrevolucionaria», *Verbo*, núm. 145-146, mayo-junio-julio 1976, pp. 631-652; F. Furet, *Pensar la...*, especialmente, pp. 209-255; Jean Baechler, Prólogo al libro de Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, publicado con el título de *L'esprit du jacobinisme*, PUF, París, 1979, pp. 7-32; Patrice Gueniffey y Ran Halévi, «Clubs et sociétés populaires», en F. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire critique...*, pp. 493-495; Fred E. Schraeder, *Augustin Cochin et la République Française*, Éditions du Seuil, París, 1992.

8 La cuestión respecto a 1793 y los jacobinos, tanto en relación con los historiadores como con los literatos ha sido estudiada por Dominique Aubry, *Quatre-vingt-treize et les jacobins. Regards littéraires du 19e siècle*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1988.

9 Sobre el espíritu militante republicano y anticatólico, fruto de los Ferry y los Buisson, consustancial al sistema educativo establecido por la Tercera República, y de la que fueron adalides los *maestros* de la escuela primaria, por la que pasaban la mayoría de los estudiantes, *cfr.* Georges Duveau, *Les Instituteurs*, Seuil, París, 1957; Antoine Prost, *Histoire de l'Enseignement en France*, Armand Colin, París, 1968; John Talbott, *The politics of educational reform in France, 1918-1940*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1969.

10 *Cfr.* E. Schmitt, *op. cit.*, pp. 21-36.

11 Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954; Joseph De Maistre, *Considerations sur la France* en *Oeuvres complètes*, Librairie Catholique Enmanuel Vitte, Tomo I, Lyon-París, 1924; Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, XII tomos, Hachette, París. s. f.; Augustin Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Copernic, París, 1978 (reeditado con el título de *L'esprit du jacobinisme*, aunque sin un breve capítulo, y prologado por Jean Baechler, PUF, París, 1979); *ídem*, *La Révolution et la libre pensée*, Plon, París, 1924. Entre 1912 y 1931, Gabory publicó cuatro obras sobre la Vendée en siete volúmenes, *Napoléon et la Vendée*, *Les Bourbons et la Vendée*, *La Révolution et la Vendée* y *L'Angleterre et la Vendée*. Hay una edición moderna con el texto íntegro de todas ellas, Émile Gabory, *Las guerres de Vendée* (edición preparada por Xavier du Boisrouvray), Robert Laffont (col. Bouquins), París, 1989; Jean François Chiappe, *La Vendée en Armes*, tres tomos: I, *1793*; II, *Les Geants*; III, *Les Chouans*, Perrin, París, 1982; también, su *Louis XVI*, en tres tomos y su *Georges Cadoudal ou la liberté*; Jean Dumont, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège*, Criterion, Limoges, 1984; *Pourquoi nous ne célébrerons pas 1789*, Arge, Bagneux, 1987.

12 Albert Soboul, *La Révolution Française*, Arthaud, París, 1982, trad. esp. *La Revolución francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Crítica, Barcelona, 1987, pp. 32 y 47.

Del mismo modo, Mazauric, al señalar, escandalizado, que se trata de rechazar la «historiografía clásica de la Revolución según Soboul», Claude Mazauric, *Jacobinisme et Révolution. Autour du bicentenaire de Quatre-vingt-neuf*, E. Sociales, París, 1988, p. 55.

13 C. Mazauric, *Jacobinisme et...*, p. 108. Cobban reelabora su tesis en *The social interpretation of the French Revolution*, Cambridge University Press, 1964; trad. esp. *Interpretación social de la Revolución francesa*, Narcea, Madrid, 1976; véase el prólogo de Enmanuel Le Roy Ladurie a la traducción francesa, *Le sens de la Révolution française*, Juliard, París, 1984. François Furet y Denis Richet, *La Révolution française*, Hachette, París, 1965; desde entonces se han sucedido las ediciones.

14 Véanse los artículos publicados en España con tal motivo: Arnaud Imatz, «Bicentenario de la Revolución francesa» y «Chaunu y la Revolución de 1789», ambos en *Razón Española*, núm. 33, enero-febrero 1989, pp. 7-19 y 94-97, respectivamente; *ídem*, «Chaunu y la Revolución francesa», *Razón Española*, núm. 36, julio-agosto 1989, pp. 66-75; Art Omega, «La Revolución francesa», *Razón Española*, núm. 34, marzo-abril 1989, pp. 221-225; Miguel Poradowsky, «Estudios sobre la Revolución francesa», *Verbo*, núm. 273-274, marzo-abril 1989, pp. 353-442.

15 Así, este mínimo elenco, Guy Chaussinand Nogaret, *La noblesse au XVIII siècle. De la féudalité aux lumiéres* (Presentación de Enmanuel Le Roy Ladurie) (1976), Complexe, Bruselas 1984; *ídem*, «En los orígenes de la Revolución. Nobleza y burguesía» en VV. AA., *Estudios sobre la Revolución francesa y el final del Antiguo Régimen*, Akal, Madrid, 1980, pp. 35-53; Reynald Secher, *La Chapelle-Basse-Mer, village vendéen. Révolution et contre-révolution* (prefacio de Jean Meyer), Perrin, París, 1986; *ídem*, *Le Génocide Franco-Français: La Vendée-Vengé* (con prólogos de Jean Meyer y Pierre Chaunu), PUF, París, 2.ª ed., 1988; Reynald Secher y Jean-Jöel Brégeon, introducción y presentación de la obra de Gracchus Babeuf, *La guerre de la Vendée et le système de dépopulation*, Tallandier, París, 1987; Jean-Joël Brégeon, *Carrier et la terreur nantaise* (Prólogo de Yves Durand), Perrin, París, 1987; Florin Aftalion, *L'economie de la Révolution française*, Hachette (Pluriel), París, 1987; Jean François Fayard, *La justice révolutionnaire. Chronique de la Terreur* (Prólogo de Pierre Chaunu), Robert Laffont, París, 1987; Frédéric Bluche, *Septembre 1792. Logiques d'un massacre* (Prólogo de Jean Tulard), Robert Laffont, París, 1986; Jean de Viguerie, *Christianisme et Révolution*, NEL, París, 2.ª ed., 1988; Sthephane Rials, *Révolution et Contre-révolution au XIX siècle*, DUC-Albatros, París, 1987.

16 En este sentido revisionista, en España, el número monográfico de la Revista *Aportes* (núm 12, noviembre 1989-febrero 1990), con artículos de Jean Dumont, «La crónica auténtica de la Revolución francesa», pp. 6-12; *ídem*, «La Revolución francesa contra la Iglesia católica», pp. 13-19; Estanislao Cantero, «La Revolución francesa: recapitulación historiográfica», pp. 20-29; Thomas Molnar, «La Revolución francesa y los Estados Unidos», pp. 30-32; Federico Suárez Verdeguer, «La repercusión de la Revolución francesa en la España de la época», pp. 33-36; Miguel Ayuso, «Las raíces intelectuales de la Revolución francesa», pp. 37-41; José Pedro Galvao de Sousa, «Las contradicciones ideológicas de la Revolución francesa», pp. 42-43; Giovanni Cantoni, «La Revolución francesa en el proceso revolucionario», pp. 44-47; Massimo Introvigne, «Los católicos y la Revolución: miradas retrospectivas de los siglos XIX y XX, pp. 48-51; Giovanni Turco, «La crítica contrarrevolucionaria francesa frente al hecho de la Revolución», pp. 52-57; Robert Hickson, «Belloc y Chesterton: sus parciales reflexiones sobre la Revolución francesa», pp. 58-62; E. Cantero, «La Revolución francesa vista por Maurras», pp. 63-68; José María Baeza Herrazti, «Bicentenario izde la Revolución francesa. Influencias en la España peninsular y ultramarina», pp. 69-77; Carlos Flores Juberías, «La Re-

volución francesa como fuente del primer constitucionalismo español», pp. 78-85; José Javier López Antón, «La Revolución francesa y el régimen foral: la abolición foral en Laburdi, Baja Navarra y Zuberoa», pp. 86-88.

Cristina Diz-Lois (Ed.), *La Revolución francesa. Ocho estudios para entenderla* (EUNSA, Pamplona, 1990), con artículos de José Luis Comellas, «Las fases del proceso revolucionario (1789-1794)», pp. 11-68; Jean de Viguerie, «La filosofía religiosa de la Revolución francesa», pp. 69-84; Federico Suárez Verdeguer, «Algunas observaciones sobre la interpretación de la Revolución francesa», pp. 85-111; Antonio Morales Moya, «La Revolución francesa», pp. 113-127; Cristina Diz-Lois, «La recepción en España de la Historiografía sobre la Revolución francesa: 1939-1985», pp. 129-143; Ismael Sánchez Bella, «La Revolución francesa en España: causas del triunfo del régimen liberal», pp. 145-166; José-Andrés Gallego, «La Revolución francesa en la Historiografía y en la Historia de España», pp. 167-185; Ignacio Olabarri Gortázar, «Fuego en la mente de los hombres: consideraciones sobre el origen y desarrollo del espíritu revolucionario en la edad contemporánea», pp. 187-191.

17 J. Tulard, «Les événements» en *Histoire et dictionnaire...*, ya citado, los prólogos a algunas de las obras mencionadas notas atrás y su puesta al día bibliográfica y del estado de la cuestión en cada uno de los capítulos de la edición de Pierre Gaxotte, *La Révolution française*, Complexe, Bruselas, 1988. Pierre Chaunu, *Le grand déclassement. A propos d'une commémoration*, Robert Laffont, París, 1989, y los prólogos a algunas de las obras mencionadas notas atrás.

18 Olivier Bétourné y Aglaia Hartig, *Penser l'histoire de la Révolution française*, La Découverte, París, 1989, en especial, pp. 155-171. Max Gallo, *Lettre ouverte à Maximilien Robespierre sur les nouveaux muscadins*, Albin Michel, París, 1986.

19 Pierre Gaxotte, *La Révolution française* (Nouvelle édition établie par Jean Tulard), Complexe, Bruselas, 1988; edición que supera a las anteriores por la bibliografía y el estado de la cuestión que sigue a cada capítulo, reelaborada por Tulard respecto a la edición de 1974. De esta obra hay traducción castellana (Doncel, Madrid, 1975), que es una reedición de la segunda edición española (Cultura Española, 1938), traducida de la primera edición francesa.

20 Jean Egret, *La Pré-Révolution française (1787-1788)* (1962), Slatkine Reprints, Ginebra, 1978.

21 Jules Michelet, *Historia de la Revolución francesa*, Argonauta, Buenos Aires, 1946, tomo I, p. 7.

22 Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII siècle*, trad. esp., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Guadarrama, Madrid, 1958, p. 16.

23 *Cfr.* Robert Darnton, *Bohéme littéraire et Révolution*, Seuil, París, 1983, pp. 7-41; sobre la literatura clandestina, *ídem*, *Édition et sédition*, Gallimard, París, 1991.

24 J. Michelet, *Historia de la Revolución francesa*, tomo I, p. 42.

25 Louis Madelin, *Le crépuscule de la Monarchie* (1936), cap. II; *cfr.* trad. esp., con el título, «La culpa es de Voltaire», en *Verbo*, núm. 159-160, noviembre-diciembre 1977, p. 1281.

26 Citado por Taine, *Les origines...*, 34.ª ed., s/f, vol. II, p. 136.

27 Cf. R. Darnton, *L'aventure de l'Encyclopédie. Un bestseller au siècle des Lumières* (prólogo de Enmanuel Le Roy Ladurie), Perrin, París, 1988. Se distribuyeron cerca de 24.000 colecciones de una obra monumental y cara en Francia (pp. 45-47).

28 Aunque la masonería no fue la única causa de la Revolución francesa ni ésta haya sido la consecuencia de un programa preelaborado por aquella y conforme a la cual se habría desarrollado, tuvo gran importancia en su génesis, sobre todo en su preparación intelectual, aun-

que existiera división en el desarrollo de los acontecimientos a partir de la constitución de la Asamblea. Reconocido por conspicuos masones, no faltan quienes niegan esa paternidad, alegando que los masones que reconocieron esa paternidad lo hicieron porque eran favorables a lo que la Revolución significó y realizó. Así, Jacques Lemaire, «Les loges maçoniques et les sociétés de pensée a l'epoque de la Révolution», en *La Pensée et les hommes*, Bruselas, 1989, año 32, nueva serie, núm. 10, con el título *Quelle religion pour la Révolution?*, pp. 79-101. En los *états généraux* de 1789 había más de 200 diputados masones, de los cuales, la mitad se pronunció siempre a favor de las medidas revolucionarias, una cuarta parte tuvo una actitud equívoca y la otra cuarta parte apoyó al antiguo régimen (Pierre Lamarque, *Les francs maçons aux États Généraux de 1789 et à l'Assemblée Nationale*, EDIMAF, París, 1981, pp. 7 y 8). Sobre la implantación y crecimiento de la masonería en Francia antes de la Revolución, Ran Halévi, *Les loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime aux origines de la sociabilité démocratique*, Librairie Armand Colin, París, 1984.

29 Citado por L. Madelin, *op. cit.*, p. 1.281.

30 E. Burke, *Reflexiones...*, pp. 269, 220 y 224 (hay nueva edición de Rialp, Madrid, 1989).

31 Citado por H. Taine, *Les origines...*, vol. II, p. 136.

32 Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Fayard (Argonauta), París, 1986, p. 193. Añade este autor que a la religión «no sólo le reprocha haber frenado el progreso intelectual desde siempre, sino, además, haber sido siempre incapaz de fundar una verdadera moral y un orden político y social justo».

33 Albert Mathiez, *La Révolution française*, La Manufacture, Lyon, 1989, p. 24.

34 Massimo Introvigne, «La Rivoluzione francese: verso una interpretazione teologica?», *Quaderni di Cristianità*, núm. 2, 1985, p. 23.

35 P. Hazard, *op. cit.*, pp. 44-45, 52 y 89.

36 A. Cochin, *Les societés de pensée et la démocratie moderne*, Copernic, París, 1978, p. 12.

37 *Cfr.* A. Cochin, *Les societés de...*, p. 12; *ídem*, *La Révolution et la libre-pensée* (cito por la traducción italiana, *Meccanica della Rivoluzione*, Rusconi, Como, 1971, pp. 310-315).

38 Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, Edaf, Madrid, 1978, I, 7, p. 43.

39 Las cifras son inapelables. Para las elecciones a la Convención, en agosto de 1792, con sufragio universal, en París votó menos del 10%; durante los años 1795-1799, votó menos del 20% (Patrice Gueniffey, «Élections», en F. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire critique...*, p. 66). En las elecciones a la Legislativa la abstención varió del 60 al 70%, según las regiones, y a la Convención votaron 700.000 de los siete millones y medio posibles (Fayard, Tulard y Fierro, *Histoire et dictionnaire...*, p. 796).

40 *Cfr.* E. Cantero, «Evolución del concepto de democracia» y M. Ayuso Torres, «El totalitarismo democrático», ambos en VV. AA., *¿Crisis en la democracia?*, Speiro, Madrid, 1984, pp. 5-35 y 121-154, respectivamente; José Miguel Serrano Ruiz-Calderón, «Libertad, igualdad, fraternidad: realidad o utopía», *Verbo*, núm. 281-282, enero-febrero 1990, pp. 95-122.

41 Ulrich Im Hof, *La Europa de la Ilustración*, prólogo de Jacques Le Goff, Crítica, Barcelona, 1993.

42 *Cfr.* Luis María Sandoval, *Cuando se rasga el telón. Ascenso y caída del socialismo real*, Speiro, Madrid, 1992; Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda, «Al final de la utopía», *Verbo*, núm. 303-304, marzo-abril 1992, pp. 313-332; *ídem*, «Setenta y cinco años luchando por la libertad», *Verbo*, núm. 309-310, noviembre-diciembre 1992, pp. 1.062-1.083.

43 Véase la crítica de Cochin, en *Les societés de...*; F. Furet, *Pensar la Revolución francesa*, pp. 83-96; *ídem*, «Histoire universitaire de la Révolution française», en F. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire critique...*, pp. 983-990.

44 La admisión de las circunstancias en estos autores la señala Claude Mazauric (*Jacobinisme et Révolution*, p. 59). Cuando se recurre a esplicar los «excesos» de ese modo se prescinde de que las circunstancias han desaparecido cuando se producen los «excesos», como lo destaca Fayard respecto a la actividad del tribunal revolucionario, pues su más intensa represión no está en sincronización con los «peligros exteriores», sino que es posterior a ellos (Fayard, *La justice révolutionnaire...*, p. 19).

45 Tesis del *dérapage* de Denis Richet y François Furet (*La Révolution française*, Marabout Université, Verviers, 1979, pp. 15-127), combatida por historiadores de diverso signo.

46 René Sedillot, *Le coût de la Révolution française*, Perrin, París, 1987.

47 R. Secher, *Le Génocide Franco-Français. La Vendée-Vengé*, PUF, 2.ª ed., París, 1988.

48 Norman Hampson, *A social history of the French Revolution*, trad. esp., *Historia social de la Revolución francesa*, Alianza, Madrid, 1970, p. 322; Michel Vovelle, en su *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, da la cifra de cincuenta mil (p. 190).

49 De ciento cincuenta mil a ciento sesenta mil, de los cuales 25,2% del clero, 16,8% de la nobleza, 51% del estado llano y un 7% sin identificar, según los datos indicados por Massimo Boffa, «Emigrés», en F. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire critique...*, p. 347.

50 F. Aftalion, *L'economie de la Révolution française*, p. 222; véase, también, François Crouzet, *La grande inflation. La monnaie en France de Louis XVI à Napoléon*, prólogo de Jacques de Larosière, Fayard, París, 1993.

51 Lo niega, entre otros, Bianchi, pero sus argumentos no son convincentes, *cfr*. Sêrge Bianchi, «Le vandalisme révolutionnaire ou la naissance d'un mythe», en VV. AA., *La Légende de la Révolution* (Actes du Colloque international de Clermont-Ferrand, bajo la dirección de Christian Croisille y Jean Ehrard), Clermont-Ferrand, 1988, pp. 189-199.

52 Albert Soboul, «La Revolución francesa en la historia del mundo contemporáneo», posfacio a la obra de G. Lefebvre, *Mil setecientos ochenta y nueve*, pp. 311-312; *cfr. ídem*, *La Révolution française*, Arthaud, París, 1982, trad. esp. *La Revolución francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 91-136.

53 Jean Jaurès, introducción a su *Histoire socialiste de la Révolution française*, trad. esp., *Las causas de la Revolución francesa* (introducción de Josep Fontana), Crítica, Barcelona, 2.ª ed., 1982; G. Lefebvre, *Quatre vingt neuf*, trad. esp., *Mil setecientos ochenta y nueve: Revolución francesa*, Laia, Barcelona, 2.ª ed., 1974; *ídem*, *La Revolución francesa y el Imperio*, Fondo de Cultura Económica, 5.ª reimpresión, Madrid, 1988 (es la traducción española de parte del segundo tomo de su *Histoire de la France pour tous les français*); A. Soboul, *La Revolución francesa...*; *ídem*, *Comprendre la Révolution. Problémes politiques de la Révolution française*, Maspero, París, 1981, trad. esp., *Comprender la Revolución francesa* (presentación de Josep Fontana), Crítica, Barcelona, 1983, en especial, pp. 11-92; M. Vovelle, *Breve Storia della Rivoluzione francesa*, trad. esp., *Introducción a la Historia de la Revolución francesa*, Crítica, Barcelona, 2.ª ed., 1981, en especial pp. 8-78; Daniel Guérin, *Bourgeois et bras nus. 1793-1795*, Gallimard, París, 1973, trad. esp., *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución francesa. 1793-1795*, Alianza, Madrid, 1974.

54 Tema por el que la historiografía «clásica» francesa ha pasado como sobre ascuas, a pesar de que Michelet se dio cuenta de su carácter popular —aunque la considerase fruto de la ignorancia y provocada por el clero— y de que abundaran las monografías y las memorias. *Cfr*. J. F. Chiappe, *La Vendée en armes*, ed. cit; Emile Gabory, *Les guerres de Vendée*, ed. cit. El carácter popular de estas sublevaciones no tiene, sin embargo, su causa principal en las estructuras sociales o en la economía campesina como han pretendido algunos autores, siendo

Bois el más representativo (Paul Bois, *Paysans de l'Ouest*, Flammarion, París, 1978), sino en la persecución a la Iglesia y a la práctica de la religión.

55 El concepto de *élite* elaborado por Richet y Chaussinand-Nogaret, por ejemplo, desvirtúa esta interpretación. *Cfr.* D. Richet, «En torno a los orígenes ideológicos remotos de la Revolución francesa. Elites y despotismo» y G. Chaussinand-Nogaret, «En los orígenes de la Revolución. Nobleza y burguesía», ambos en VV. AA., *Estudios sobre la Revolución francesa y el final del Antiguo Régimen*, Akal, Madrid, 1980, pp. 9-34 y 35-53, respectivamente; G. Chaussinand-Nogaret, *La noblesse au XVIII siècle*..., ed. cit.

56 C. Mazauric, *Jacobinisme et Révolution*..., pp. 54-69, donde insiste en lo dicho en *Sur la Révolution française*, Sociales, París, 1970; A. Soboul, *La Revolución francesa. Principios*..., pp. 43-47; M. Vovelle, *Introducción a la historia*..., pp. 91-92; F. Furet, *Pensar la*..., pp. 116 y 166.

57 *Cfr.* J. Dumont, *La Révolution française ou*..., 2.ª parte, capítulo I, *passim*; J. de Viguerie, *Christianisme et Révolution*...; J. Dumont, *La Révolution française ou*..., pp. 187-335 y 439-510.

58 F. Bluche, *Septembre 1792*..., pp. 191 y 31.

59 *Cfr.* G. Chaussinand-Nogaret, *La Bastille*..., pp. 94, 95, 125. A pesar de todo, ello no constituye un obstáculo para que se hable de «multitudes revolucionarias» (*v. gr.* A. Soboul, *La Revolución francesa*..., p. 224).

60 *Cfr.* Patrice Higonnet, «Sans-culottes», en F. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire critique*..., p. 422.

61 Richard Cobb, *The police and the people*, trad. fr., *La protestation populaire en France (1789-1820)*, Calmann-Lévy (Agora, Presses Pocket), París, 1989, p. 112 (la pequeña minoría de militancia *sans-culotte* también la señala A. Soboul, *Les sans-culottes parisièns en l'an II. Mouvement populaire et gouvernemment révolutionnaire (1793-1794)*, Seuil-Points-Histoire, París, 1979, pp. 163-166 y 201-201); M. Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard (Folio-Histoire), París, 1988, pp. 24 y 99; Alan Forrest, *The French Revolution and the poor*, trad. fr., *La Révolution française et les pauvres*, Perrin, París, 1986, pp. 193 y 221; *Idem*, «Le recrutement des armées et la Contre-Révolution» en VV. AA., *Les Ressistances a la Révolution* (Actes du Colloque de Rennes, bajo la dirección de François Lebrun y Roger Dupuy), Imago, París, 1987, pp. 180-190.

62 *Cfr.* J. J. Brégeon, *Carrier et la terreur nantaise*, ed. cit.

63 J. Michelet, *op. cit.*, tomo III, p. 312.

64 G. Lefebvre, *Mil setecientos ochenta y nueve*, pp. 273-274.

65 Juan Pablo II, Alocución a la Unión de Juristas Católicos italianos (6-XII-1980), *Verbo*, núm. 197-198, 1981, p. 827; *Centesimus annus*, 46, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991, p. 81; *Evangelium vitae*, 20, San Pablo, Madrid, 1995, p. 40; E. Cantero, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Speiro, Madrid, 1990.

66 A. Forrest, *La Révolution française et*..., p. 230; J. F. Fayard, *La justicie*..., p. 268. De ellos, el 9% pertenecía al clero, el 20% a la nobleza y el 71% por ciento al estado llano (*loc. cit.*). La diversidad de origen social y profesional de los acusados coincidía con toda la gama entonces existente (*cfr.* Jacques Castelnau, *Le Tribunal Révolutionnaire*, Tallandier, París, 1981, pp. 313-314).

67 Fayard, Tulard y Fierro, *Histoire et dictionnaire*..., pp. 1105-1106.

[1] Si no tan visible en el aspecto político y religioso, pese a la permanencia de grupos que siguen rechazando sus principios y la herencia del 89, es bien patente entre los historiadores franceses, pues en los últimos años se han abandonado los «catecismos» y las interpretaciones «inamovibles», si bien queda bastante al margen el aspecto de las ideas heredadas que fue primordial para Maurras. Como ejemplos de lo mal que se ha asimilado esta crítica a la interpretación «consagrada» de la Revolución francesa, el libro de Olivier Bétourné y Aglaia Hartig (*Penser l'histoire de la Révolution. Deux siècles de passion française*, La Découverte, París, 1989) o el panfleto de Max Gallo (*Lettre ouverte a Maximilien Robespierre sur les nouveaux muscadins*, Albin Michel, París, 1986), y en menor medida, el libro de Georges Rudé (*The French Revolution*, trad. esp., *La Revolución francesa*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1986, pp. 31-86).

El historiador Claude Mazauric, comunista militante, plantea la cuestión en términos políticos —izquierda y derecha— actuales, y llega hasta el extremo de señalar que «la Revolución francesa necesita ser defendida» (Claude Mazauric, *Jacobinisme et Révolution. Autour du Bicentenaire de Quatre-vingt-neuf*, Sociales, París, 1988, pp. 11 y ss.). Michel Morineau señala que «el espíritu de la Contrarrevolución y el espíritu de la Revolución no han muerto, ni el uno ni el otro» (Michel Morineau, «Raison, Révolution et Contre-Révolution», en *Les Ressistances a la Révolution*, Actes du Colloque de Rennes, bajo la dirección de François Lebrun y Roger Dupuy, Imago, París, 1987, p. 290). Mientras el catolicismo de siempre, el tradicional, mantiene su crítica, el "progresismo católico" dio un giro radical en el modo de percibir la Revolución francesa y en la asimilación de los «principios» del 89, como puede verse en Pierre Colin (dir.), *Les catholiques français et l'heritage de 1789. D'un centenaire à l'autre. 1889-1989* (Beauchesne, París, 1989), en el que se recogen las actas del coloquio del Instituto Católico de París celebrado en marzo de 1989.

[2] Sobre la cuestión, Alice Gérard, *La Révolution française, mythes et interpretations*, Flammarion, París, 1970, trad. esp., *Mitos de la Revolución francesa*, Península, Barcelona, 1973; Jacques Godechot, *Un jury pour la Révolution*, Robert Laffont, París, 1974; Eberhard Schmitt, *Einführung in die geschichte der Französischen Revolution*, Munich, 1976; trad. esp., *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Cátedra, 2.ª ed., Madrid, 1985, cap. II; François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, París, 1978, trad. esp., *Pensar la Revolución francesa*, Petrel, Barcelona, 1980; el capítulo V, elaborado por varios autores, "Interpretes et historiens", de la obra, dirigida por François Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, París, 1988, pp. 927-1083; Alfred Fierro, "Historiographie de la Révolution française (I. Les grands courants de l'historiographie)", en Jean Tulard, Jean François Fayard y Alfred Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française*, Robert Laffont, París, 2.ª reimpresión, 1987, pp. 1151-1158; François Furet, *La gauche et la Révolution française au milieu du XIXe siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme (1865-1870)*, Hachette, París, 1986, pp. 11-117; Georges Lefebvre, *La naissance de l'historiographie moderne*, Flammarion, París, 1971, trad. esp., *El nacimiento de la historiografía moderna*, Martinez Roca, Barcelona, 1974, pp. 171-263; Sthephane Rials, *Révolution et contre-révolution au XIXe siècle*, DUC-Albatros, París, 1987, pp. 275-300 y 309-325.

[3] Para una visión de conjunto de la obra política de Maurras, su libro *Mes idées politiques*, prólogo de Pierre Gaxotte, Albatros, París, 1983 y *De la politique naturelle au nationalisme integral*, textos escogidos por François Natter y Claude Rousseau, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1972.

[4] Un panorama de conjunto en Charles Maurras, *Réflexions sur la Révolution de 1789*, Les Iles D'Or-Self, París, 1948 y *L'Ordre et le désordre*, Les Iles D'Or-Self, París, 1948.

[5] Es interesante su carta a Pierre Boutang, C. Maurras, *Lettres de prison*, Flammarion, París, 1958, p. 225.

[6] C. Maurras, véase la *dedicatoria* de *L'Avenir de l'Intelligence* en *Romantisme et Révolution*, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1922, pp. 34-35, la cita en p. 34; C. Maurras y H. Dutrait-Crozon, *Si le coup de force est possible*, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1910, p. 45. Véase también «La educación de Monk», en *Una campaña monárquica en "Le Figaro"*, en *Encuesta sobre la monarquía*, traducción y notas de Fernando Bertrán, Sociedad General Española de Librería, Madrid, 1935, p. 664.

[7] C. Maurras, *Réflexions sur la...*, pp. 27 (alude Maurras a *Las Nubes* de Aristófanes, véase C. Maurras, *Les Princes des Nuées*, Tallandier, París, 1928, pp. 9-15), 37 y 27; *Mes idées politiques*, p. 248.

[8] C. Maurras, *Réflexions sur la...*, p. 27. *Cfr. Dictionnaire politique et critique*, A la Cité des Livres, París, 1933, p. 47, columna 2.ª.

[9] Quien más fama le dio fue Augustin Barruel, *Mémoires pour servir a l'histoire du jacobinisme* (1797), prólogo de Christian Lagrave, Diffusion de la Pensée Française, Chiré-en-Montreuil, 1973.

[10] C. Maurras, *Réflexions sur la...*, pp. 20 y 21; ver pp. 19 y ss; *L'Avenir de l'Intelligence*, pp. 46.

[11] C. Maurras, *Les Princes des Nuées*, p. 187; *Devant l'Allemagne éternelle*, Editions a l'Étoile, París, 1937, p. 248 (Esas «ideas suizas», son constitutivas del sistema republicano, del régimen democrático y del régimen cosmopolita, *Réflexions sur la...*, pp. 14-15); *Mes idées politiques*, p. 146; *Dictionnaire politique et critique*, tomo V, p. 48, col. 1.ª; *Réflexions sur la...*, p. 37 (*cfr. Dictionnaire politique et critique*, tomo V, pp. 130-142).

[12] C. Maurras, *Les Princes des Nuées*, pp. 101, 184, 400, 426-427; 295 y 431.

[13] Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, I, «L'Ancien Regime», lib. III, cap. II, 33.ª ed., Hachette, París, s. f., tomo I, pp. 288-313.

[14] C. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, tomo V, p. 318, col. 1.ª; *Trois idées politiques*, en *Romantisme et Révolution*, pp. 269-270.

[15] C. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, tomo V, p. 29; *Réflexions sur la...*, pp. 84-85.

[16] C. Maurras, *Les Princes de Nuées*, p. 295; *Dictionnaire politique et critique*, tomo V, p. 57, col. 2.ª; *Les Princes des Nuées*, pp. 113-114; *Devant l'Allemagne eternelle*; *Kiel et Tánger*, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1921.

[17] C. Maurras, *Barbarie et poésie*, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1925, pp. IX-XII.

[18] C. Maurras, *Mes idées politiques*, p. 165.

[19] C. Maurras, *Réflexions sur la...*, pp. 84 (véanse pp. 88 y 85) y 83. Para conocer su rechazo de Napoleón, ver su *Napoléon avec la France ou contre la France*, Ernest Flammarion, 1932.

[20] Julien Benda, *La trahison des clercs*, Bernard Grasseet-Le Livre de Poche-Pluriel, París, 1977, p. 287.

[21] C. Maurras, *De Démos a César*, Du Capitole, París, 1930, tomo II, pp. 93 y 107-122; *Napoléon avec la France ou contre la France*, p. 82.

[22] C. Maurras, *Réflexions sur la...*, pp. VI-IX.

[23] C. Maurras, *Réflexions sur la...*, p. 87; *cfr.*, *Dictionnaire politique et critique*, tomo V, p. 50, col. 2.ª.

24 Para Richet es un hecho «la captación de la herencia de *salut public* por Charles Maurras y sus amigos» y que «en varias ocasiones el fundador del nacionalismo integral expuso su afecto a 1793 y su rechazo de 1789» (Denis Richet, «Comité de Salut Public», en F. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, p. 524).

25 C. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, tomo V, p. 162, col. 1.ª.

26 C. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, tomo V, p. 162, col. 1.ª.

27 Como observa Furet sin identificarlas, tanto el Antiguo Régimen como la Revolución, apelaron a la salud pública, situando la razón de estado por encima de la ley (F. Furet, «Gouvernement révolutionnaire», en F. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, p. 576) y no por ello puede decirse que una heredera al otro. De no ser así, Maurras no haría más que heredar a la Monarquía a través de la Revolución. Pero los fines y los métodos de la Revolución no están de acuerdo con lo propugnado por Maurras.

28 C. Maurras, *Napoléon avec la France ou contre la France*, p. 39.

29 C. Maurras, *Mes idées politiques*, p. 275; *Les Princes des Nuées*, p. 418.

30 C. Maurras, *Les Princes des Nuées*, p. 418; *Una campaña monárquica en «Le figaro*, en *Encuesta sobre...*, p. 649.

31 C. Maurras, *Les conditions de la victoire*, vol. I, *La France se sauve elle-même*, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1916, pp. 16-18, 39-39, 48-51.

32 Joseph De Maistre, *Considerations sur la France*, en *Oeuvres complètes*, Librairie Catholique Enmanuel Vitte, Lyon— París, 1924, tomo I, p. 16-17.

33 C. Maurras, *La democratie religieuse*, introducción de Jean Madiran e índice biográfico de Jacques Vier, Nouvelles Editions Latines, París, 1978.

34 Se encuentra en todas las obras políticas de Maurras (*v. gr.*, *De Démos a César*, ed. cit.).

35 C. Maurras, *Les Princes des Nuées*, p. 197.

36 C. Maurras, además de *La democratie religieuse*, *Le Pape, la Guerre et la Paix*, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1937; *Le bienhereux Pie X, sauveur de la France*, Plon, París, 1953; *Devant l'Allemagne éternelle*, cap. VIII.

37 C. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, tomo V, p. 24, col. 2.ª.

38 C. Maurras, prólogo a *Poésie et vérité*, Lardanchet, París, 1944; *Les Princes des Nuées*, pp, 9-15; *Mes idées politiques*, pp. 100-109.

TAINE, EL HISTORIADOR CASTIGADO POR «REACCIONARIO»

1 Hippolyte Taine, «Introduction de la Destinée humanine», en H. Taine, *Sa vie et sa correspondance. Correspondance de jeunesse. 1847-1853*, Vol. I, Librairie Hachette, París, 4.ª ed., 1905, pp. 21 y 23; Mme. Saint-René Taillandier, *Mon oncle Taine*, Librairie Plon, París, 1942, p. 68.

2 François Leger, *Monsieur Taine*, Criterion, París, 1993, pp. 37 y 38.

3 H. Taine, «Carta a Prévost-Paradol, de 30 de marzo de 1849», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. I ed. cit., p. 75.

4 André Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, Librairie Plon, París, 1932, p. 21.

5 F. Leger, *La jeunesse d'Hippolyte Taine*, prólogo de Philippe Aries, Editions Albatros, París, 1980, pp. 103 y 105; 218 y 347.

6 H. Taine, «Carta a Prévost-Paradol» de 2 de marzo de 1849, citada por Leger (F. Leger, *La jeunesse d'Hippolyte Taine*, p. 91), que lo toma de la obra de Pierre Guiral sobre Prévost-

Paradol, pues ese párrafo fue censurado en la edición de su Correspondencia aquí manejada; la siguiente cita en Simon Jeune, *Poésie et système. Taine interprète de La Fontaine*, Armand Colin, París, 1968, p. 19 (se trata de un texto suprimido en la edición de su Correspondencia aquí utilizada y que toma de la obra de Guiral); «Carta a Prévost-Paradol, de 30 de octubre de 1851», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. I, p. 146.

7 H. Taine, «Carta a su madre, 1 de enero de 1852», en *Sa vie et sa correspondance...*, Vol. I, p. 188; «Carta al director del *Journal des Débats*, 9 de diciembre de 1872», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. III, *L'Historien (1870-1875)*, Librairie Hachette et Cie, 2.ª ed., París, 1905, p. 215; «Carta a su mujer, 28 de junio de 1873», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. III, p. 233.

8 Pascale Seys, *Hippolyte Taine et l'avènement du naturalisme. Un intellectuel sous le Second Empire*, L'Harmattan, París, 1999, p. 10; ver pp. 128-130.

9 Así lo creía Taine (G. Saint-René Taillandier, *Auprès de M. Taine. Souvenirs et vues sur l'homme et l'oeuvre*, Librairie Hachette, París, 1928, p. 60).

10 F. Leger, *La jeunesse d'Hippolyte Taine*, pp. 124-125 y *Monsieur Taine*, pp. 62-63.

11 H. Taine, «Carta a Virginie Taine, 18 de diciembre de 1851», en *Sa vie et sa correspondance*, tomo I, pp. 175-176.

12 H. Taine, «Carta a su madre, 7 de junio de 1852», en *Sa vie et sa correspondance*, tomo I, p. 265.

13 Victor Giraud, *Essai sur Taine. Son oeuvre et son influence d'après des documents inédits*, Librairie Hachette et Cie., 2.ª ed., París, 1901, p. 19 (*cfr.* p. 210); André Chevrillon, «La jeunesse de Taine», *La Revue de París*, 1 y 15 de julio de 1902 (pp. 5-30 y 341-371), p. 24; Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle. Troisième sèrie*, Société Française D'Imprimerie et de Librairie, 6.ª ed., París, 1903, pp. 310 y 311; Émile Boutmy, *Taine, Scherer, Laboulaye*, Librairie Armand Colin, París, 1901, p. 47; Jean Bourdeau, *Les maitres de la pensée contemporaine*, Félix Alcan, París, 1904, p. 52; Joseph Petrus Boosten, *Taine et Renan et l'idée de Dieu*, Druk Firma Boosten et Stols, Maastricht, 1936 (en su opinión, del pesimismo inicial, manifestado plenamente en *Graindorge*, Taine evolucionó hacia un optimismo expresado en *Les origines*, con su pretensión de evitar a sus contemporáneos los males en que Francia había caído con anterioridad [pp. 104-114]; y excluye su pesimismo porque le parece incompatible con la confianza de Taine en la razón [p. 111]); Leo Weinstein, *Hippolyte Taine*, Twayne Publishers, Nueva York, 1972, p. 43; V. Giraud, *Hippolyte Taine. Études et documents*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1928, pp. 84-102, 120 y 151.

14 Amédée de Margerie, *H. Taine*, Librairie Ch. Poussielgue, París, 1894, p. 198.

15 Fueter insistió en la influencia del romanticismo en Taine (E. Fueter, *Geschichte der neueren historiographie*, trad. esp., *Historia de la historiografía moderna*, Editorial Nova, Buenos Aires, s. f., vol. II, pp. 263, 264, 266, 267, 268); Carolus De Shaepdryver, *Hippolyte Taine. Essai sur l'unité de sa pensée*, Librairie E. Droz, París, 1938, p. 97. Para Jeune la sensibilidad poética de Taine «es profundamente romántica» (S. Jeune, *Poésie et système...*, p. 116); Irving Babbitt, *The masters of modern french criticism* (1912), Introducción de Milton Hindus, Noonday Press, Nueva York, 1963, pp. 232-233; H. Taine, *Histoire de la Littérature Anglaise*, vol. V, 2.ª ed., Librairie L. Hachette et Cie., París, 1869, pp. 466 y 468.

16 H. Taine, «Carta a Prévost-Paradol, de 22 de febrero de 1849» y «Carta a Prévost-Paradol, de 18 de abril de 1849», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. I ed. cit., pp. 47 y 83; «Artículo sobre el *Cours de philosophie positive*», en *Débats*, 6 de julio de 1864, citado por V. Giraud, *Essai sur Taine*, p. 63; H. Taine, *Voyage en Italie*, Librairie Hachette, 17.ª ed., París, s. f., tomo II, *Florence et Venise*, pp. 243-244; «Carta a Ernest Havet, 24 de marzo de 1878»,

en *Sa vie et sa correspondance*, tomo IV, *L'historien (suite). Les dernières années (1876-1893)*, Librairie Hachette et Cie., París, 1907, p. 47.

17 Paul Nève, *La Philosophie de Taine. Essai critique*, Librairie Victor Lacoffre, París, 1908, pp. 42-46.

18 Juicio muy común, así A. Laborde-Milaà (*Hippolyte Taine. Essai d'une Biographie intellectuele*, Librairie Académique Perrin et Cie., París, 1909, pp. 104-105, 207-209) o Fortunat Strowski, *Tableau de la Littérature Française au XIXe siècle et au XXe siècle* (1912), Mellottée Editeur, París, s. d. (pero 1925), p. 385.

19 Una síntesis en español sobre su filosofía positivista en Teófilo Urdanoz, O.P., *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 1975, volumen V, pp. 339-348. Estudios recientes intentan moderar sustancialmente el singular determinismo de Taine, como el ya citado de Seys o el de Jean-Thomas Nordmann, *Taine et la critique scientifique*, PUF, París, 1992.

20 H. Taine, *Essais de critique et d'histoire*, trad. esp. *Ensayos de crítica y de historia*, Aguilar, Madrid, 1953, pp. 165-173.

21 Eric Gasparini, *La pensée politique d'Hippolyte Taine: entre traditionalisme et libéralisme*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix en Provence, 1993, p. 60.

22 Los Goncourt indicaban que en los años 63 y 64, Taine se inclinaba hacia el protestantismo, tal como lo manifestaba a los amigos en las comidas de Magny (Edmond y Jules de Goncourt, *Journal. Mémoires de la vie littéraire*, prólogo y cronología de Robert Kopp, prefacio de la Academia Goncourt e introducción y notas de Robert Ricatte, Robert Laffont, col. Bouquins, París, 1989, vol. I, p. 946).

23 H. Taine, «Carta a Ernest Havet, 24 de marzo de 1878», en *Sa vie et sa correspondance...*, ed. cit., tomo IV, p. 44 (en similares términos en cartas a «M. N., 27 de marzo de 1878» —*ibídem*, p. 47— a «Gabriel Monod, 6 de julio de 1881 —*ibídem*, p. 122— o a «Georges Saint-René Taillandier, 20 de julio de 1881» —*ibidem*, p. 126—); H. Taine, *Les origines de la France Contemporaine*, Vol. XI, *Le Régime moderne*, tomo 3.º, 29.ª ed., Hachette, París, 1930, pp. 188 y 147. Algunos años antes, en parecidos términos se había referido a la Iglesia como «saludable y protectora», «freno contra el espíritu de revuelta y las codicias sensuales» (H. Taine, *Voyage en Italie*, Vol. I, *Naples et Rome*, p. 385).

24 Mme. Saint-René Taillandier, *Mon oncle Taine*, p. 55.

25 En opinión de Lévy-Bruhl, uno de los primeros en referirse a ello, Taine tenía «el alma de un verdadero estoico que escogió a Marco Aurelio como modelo de vida» (Lucien Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France* [1899], Burt Franklin, Nueva York, 1971, p. 424).

26 C. De Shaepdryver, *Hippolyte Taine. Essai sur l'unité de sa pensée*, p. 81.

27 J. P. Boosten, *Taine et Renan et l'idée de Dieu*, pp. 159-198.

28 J. P. Boosten, *Taine et Renan et l'idée de Dieu*, pp. 194 y 195; Paul Bourget, «Les deux Taine», en *Études et Portraits. Sociologie et Littérature*, Plon-Nourrit et Cie., París, 1906, pp. 99-112.

29 S. Jeune, *Poésie et système...*, p. 118.

30 H. Taine, *La Fontaine et ses fables*, pp. 209-210 y 213.

31 H. Taine, *Les origines de la France Contemporaine*, Volumen XI, pp. 170-171 y 175-176.

32 H. Taine, «Carta a E. M. de Vogüe, de 20 de octubre de 1888», en *Sa vie et sa correspondance...*, tomo IV, p. 274.

33 F. Leger, *Monsieur Taine*, p. 480.

34 Maxime Leroy, *Taine*, Les Editions Rieder, París, 1933, pp. 210-211.

35 H. Taine, «Carta a Georges Lyon, de 9 de diciembre de 1891», en V. Giraud, *Hippolyte Taine. Études et documents*, p. 82.

36 H. Taine, *Les Philosophes Classiques du XIXe siècle en France*, Librairie Hachette et. Cie., 11.ª ed., París, 1912, pp. 157-178; *Le positivisme anglais, étude sur Stuart Mill*, Germer Baillière Libraire-Editeur, París, 1864, II, pp. 115 y ss.

37 E. Gasparini, *La pensée politique d'Hippolyte Taine...*, p. 69 (en parecido sentido, R. Gibaudan, *Les idées sociales de Taine*, Editions Argo, París, 1928, pp. 170-171 o Margerie, *H. Taine*, p. 333); Mme. Saint-René Taillandier, *Mon oncle Taine*, p. 56; V. Giraud, *Essai sur Taine*, p. 101.

38 F. Leger, *Monsieur Taine*, p. 377.

39 F. Leger, *Monsieur Taine*, pp. 260 y 338.

40 Así, el de Vacherot (F. Leger, *La jeunesse d'Hippolyte Taine*, pp. 108-109).

41 P. Seys, *Hippolyte Taine et l'avènement...*, pp. 43-44.

42 André Chevrillon, «La jeunesse de Taine», *op. cit.*, p. 18.

43 H. Taine, *Étienne Mayran —fragments—*, prólogo de Paul Bourget, Librairie Hachette et Cie., París, 1910, pp. 175-196.

44 Entre otros muchos, A. Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, pp. 14 y ss., o Colin Evans, *Taine. Essai de biographie intèrieure*, Librairie Nizet, París, 1975, p. 136.

45 Albert Thibaudet, *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, Editions Stock, Delamain et Boutelleau, París, 1946, p. 347; P. Seys, *Hippolyte Taine et...*, pp. 30 y 38.

46 H. Taine, «Carta a Prévost-Paradol, de 30 de marzo de 1849», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. I, pp. 71 y 72; M. Leroy, *Taine*, p. 116; A. Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, pp. IV y 87. Esta observación es frecuente; así, entre otros, Paul-Victor Rubow, *Hippolyte Taine. Étapes de son oeuvre*, Levin et Munksgaard y Librairie Ancienne Honoré Champion, Copenhague, 1930, pp. 17 y 79.

47 E. Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle. Troisième sèrie...*, p. 241; G. Monod, *Renan, Taine, Michelet*, Calmann-Lévy, París, 1894, p. 143; E. Boutmy, *Taine, Scherer, Laboulaye*, p. 45; H. Taine, «Carta a Prévost-Paradol, de 2 de marzo de 1849», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. I, pp. 53 y 58.

48 Así lo estima Venzac, que indica que después de realizar su primera comunión a los diez años, no se ocuparon de instruirle en la religión (Géraud Venzac, *Aux pays de leur enfance*, Fernand Lanore, París, 1956, p. 155).

49 H. Taine, *De la destinée humaine*, introducción, p. 21; *De la destinée humaine*, introducción, texto suprimido por su esposa al publicar la *Correspondance*, citado por C. Evans, *Taine. Essai de biographie intèrieure*, p. 176.

50 F. Leger, *La jeunesse d'Hippolyte Taine*, pp. 121-122; Charles Picard, *H. Taine*, Librairie Académique Perrin et Cie., París, 1909, p. 36.

51 H. Taine, *De la destinée humaine*, introducción, p. 21.

52 J. P. Boosten, *Taine et Renan et l'idée de Dieu*, pp. 92-95.

53 H. Taine, *De la destinée humaine*, introducción, p. 23; «Carta a Prévost-Paradol, de 30 de marzo de 1849», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. I, pp. 74 y 75.

54 J. P. Boosten, *Taine et Renan et l'idée de Dieu*, pp. 54-73.

55 Además de los autores ya citados, véase, Pierre-François Moreau, «Taine lecteur de Spinoza», *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, núm. 4, octubre-diciembre 1987, pp. 477-489.

56 P. Seys, *Hippolyte Taine et...*, pp. 40-55; 50.

57 Según Rosca, aceptó las ideas de Stuart Mill que eran compatibles con las que ya poseía, es decir, las que no contradecían a Hegel o a la idea que Taine tenía del alemán, ya que Taine fue, ante todo, un hegeliano, aunque se apartara del filósofo alemán en cuestiones cruciales (D. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art*, Librairie Universitaire J. Gamber, París, 1928, p. 227).

58 J. T. Nordmann, *Taine et la critique scientifique*, pp. 47-53; C. Evans, *Taine. Essai de biographie intérieure*, pp. 255-264.

59 P. Seys, *Hippolyte Taine et...*, pp. 148-157. Chevrillon dijo que en los trabajos y notas de juventud de Taine no encontró ninguna cita de Comte (A. Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, p. 224, nota). Rosca negó el positivismo atribuido a Taine, basándose, sobre todo, en el diverso significado de los conceptos de causa, ley y hecho en la obra de Taine y en la de Comte (D. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine...*, pp. 244-280).

60 V. Giraud, *Essai sur Taine*, p. 63.

61 P. Seys, *Hippolyte Taine et...*, p. 148.

62 En opinión de Leroy, en Taine ejerció una influencia preponderante Balzac (M. Leroy, *Taine*, pp. 157-178). Nève se refiere, también, a la influencia de Goethe y de Marco Aurelio (P. Nève, *La Philosophie de Taine...*, pp. 343-344).

63 A. de Margerie, *H. Taine*, p. 193; Mme. Saint-René Taillandier, *Mon oncle Taine*, p. 56.

64 Mme. Saint-René Taillandier, *Mon oncle Taine*, p. 56; F. Leger, *La jeunesse d'Hippolyte Taine*, p. 159.

65 Mme. Saint-René Taillandier, *Mon oncle Taine*, ed. cit., p. 57.

66 Si es cierta la observación de Giraud, lo que es muy verosímil, Taine, después de su crisis de los quince años no se volvió a plantear las cuestiones de las creencias y de la fe (V. Giraud, *Hippolyte Taine...*, p. 136).

67 P. Neve, *La Philosophie de Taine...*, pp. 251-274.

68 G. Saint-René Taillandier, *Au près de M. Taine...*, pp. 44-49.

69 H. Taine, *Les Philosophes...*, p. 370; «Cartas a Prévost-Paradol», de 16 de noviembre de 1851, 20 de agosto de 1848, de 25 de marzo de 1849 y de 18 de abril de 1849, en *Sa vie et sa correspondance*, vol. I., pp. 150-151, 29-30, 30-31, 64 y 83.

70 H. Taine, *La Fontaine et ses fables*, p. 216.

71 H. Taine, «Carta a Prévost-Paradol, 16 de noviembre de 1851», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. I, p. 152; *Les Philosophes...*, pp. VIII, IX, 327 y 350-351; *Histoire de la Littérature Anglaise*, vol. I, 2.ª ed., Librairie Hachette, París, 1866, Introducción, p. XV (véase, *Essais de critique et d'histoire*, ed. cit., pp. 453-454).

72 Incluso admiradores de Taine así lo debieron entender, pues Leroy, opina que Taine llevó el vicio y la virtud al terreno de la química (M. Leroy, *Taine*, p. 30).

73 Así, el Obispo de Orleans, Dupanloup, se opuso a que la Academia premiara su *Historia de la Literatura Inglesa* por materialista y fatalista (E. Faguet, *Mgr. Dupanloup. Un Grand Evêque*, París, 1914, pp. 80-82).

74 H. Taine, «Carta al director del *Journal des Débats*, 19 de diciembre de 1872», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. III, pp. 213-214.

75 C. Evans, *Taine. Essai de biographie intérieure*, p. 388; H. Taine, «Carta a Cornélis de Witt, 17 de mayo de 1864», en *Sa vie et sa correspondance*, tomo II, p. 305.

76 A. de Margerie, *H. Taine*, pp. 51-52; Elme-Marie Caro, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, Librairie Hachette et Cie., 8.ª ed., París, 1889, pp. 146, 155, 157-184; A. Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, p. 66 (veánse las pp. 96-97).

77 D. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine*..., pp. 214-246.

78 H. Taine, *Sa vie et sa correspondance*..., vol. IV, pp. 9 y 10.

79 Rafael Marín del Campo, *En el centenario de Taine. El sabio, el ciudadano y el hombre. Réplica a Eduardo Gómez de Baquero*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1928, p. 8.

80 V. Giraud, *Hippolyte Taine. Études et documents*, p. 2.

81 No así para Lévy-Bruhl, que estimó que aunque no se ocupó de metafísica, Taine no la consideró errónea o inútil en sí misma y dejó la puerta abierta a ella (L. Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France*, p. 424), o para Nève, que consideró erróneo este juicio formulado, entre otros por Margerie, y se esforzó en demostrar que, al contrario, Taine pretendió una *metafísica positivista* (P. Nève, *La Philosophie de Taine*..., p. 55). ¿Es posible una metafísica verdadera, no ya con el positivismo comteano, sino incluso, con el *positivismo taineano*?

82 En opinión de Nève, y a ello dedicó su obra, los mayores errores de Taine provienen de su sistema en el que procuró encajar la argumentación y la realidad; razón por la que indica que, con su sistema, Taine, más que descubrir leyes lo que hacía era intentar verificarlas (P. Nève, *La Philosophie de Taine*..., p. 244).

83 H. Taine, *Essais de critique et d'histoire*, prólogo a la 2.ª ed. de 1866, p. 35. En realidad, Taine elude la cuestión, argumentando que «un sistema es una explicación del conjunto e indica una obra realizada; un método es una manera de trabajar e indica una obra por realizar» (*ibidem*, p. 35).

84 Así lo había advertido Faguet, que añade que el método lo creó para servir a su sistema filosófico (E. Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle. Troisième série*..., pp. 269 y ss.).

85 En unas notas de 1850 aparece formulada esta trilogía (A. Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, p. 399).

86 No tiene nada que ver con el sentido que tuvo para las teorías racistas que terminarían en el nazismo, como, entre otros, puede verse en Kahn (Sholom J. Kahn, *Science and aesthetic judgment. A study in Taine's critical method*, Columbia University Press, Nueva York, 1953, pp. 86-97).

87 H. Taine, *Histoire de la Littérature Anglaise*, tomo I, Introducción, pp. XXIII-XXXIV. Su *Filosofía del Arte* (1865-1869) responde, teóricamente, a esta construcción: «Los productos del espíritu humano, como los de la naturaleza viva, se explican por su medio ambiental», por lo que «es en el estado general de las costumbres y del espíritu público» donde hay que buscar las razones para el florecimiento de cada arte y de cada artista (H. Taine, *Philosophie de l'Art*, Hachette, París, 1948, tomo I, pp. 10, 7 y 49 y tomo II, p. 63). Estas ideas ya habían aparecido, en primer lugar, en *La Fontaine et ses fables* (pp. 8-9, 129-130, 159 y 343-346).

88 «Tanto en las cosas morales como en las físicas, hay valores de diferente orden; algunos caracteres tienen un valor superior y decisivo porque arrastran tras sí forzosamente una masa enorme de otros caracteres: los llamo *generadores*» (H. Taine, «Carta a Georges Saint-Rene Taillandier, 6 de agosto de 1881», en *Sa vie et sa correspondance*, tomo IV, p. 128); en el prólogo a la 2.ª ed. de sus *Ensayos* desarrolla esta cuestión (*Ensayos*, pp. 36 y ss.); veáse su *Essai sur Tite-Live* (Librairie Hachette et. Cie, París, 5.ª ed., 1888, prefacio, pp. VII-VIII).

89 H. Taine, «Carta a Cornélis de Witt, 24 de julio de 1853» (en *Sa vie et sa correspondance*, tomo II, *Le Critique et la Philosophe, 1853-1870*, Librairie Hachette et Cie., 2.ª ed., París, 1904, p. 7), en la que hablándole de su *Tito Livio*, le caracteriza como «orador que se hace filósofo» (pp. 7-9).

[90] H. Taine, *Les Philosophes...*, p. 369.

[91] Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenchaft der neueren Zeit*, trad. esp. *El problema del conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia modernas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, vol. IV, p. 302; Émile Zola, «M. H. Taine, artiste», en *Mes haines. Causeries littéraires et artistiques*, G. Charpentier, París, 1879, pp. 221-226; Antonella Codazzi, *Hippolyte Taine e il progetto filosofico di una storiografia scientifica*, La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1985, pp. 48-141; especialmente respecto a los *Orígenes*, pp. 117-141. Según esta autora, Taine consideraba que la historia suministra a la psicología el material de observación y que la psicología, a su vez, ofrece el instrumento teórico para comprender las transformaciones de un individuo o de un grupo de individuos en la historia (A. Codazzi, pp. 109-110).

[92] H. Taine, *Histoire de la Littérature Anglaise*, p. XXXIV; H. Taine, «Carta a Cornélis de Witt, 17 de mayo de 1864», en *Sa vie et sa correspondance*, tomo II, p. 305.

[93] Así, Sainte-Beuve (*Nouveaux Lundis*, Calmann-Lévy, 4.ª ed., París, 1885, tomo VIII, pp. 84-88), E. Faguet (*Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle. Troisième sèrie...*, pp. 262-268), Paul Lacombe (*Taine, historien et sociologue*, V. Giard et E. Brième, París, 1909, *passim*), Gustave LAnson (*Histoire de la Littérature Française*, Librairie Hachette, París, s. d. (pero 17.ª ed., 1922), pp. 1045-1046), René Canat (*La Littérature Française au XIXe siècle*, Payot et Cie., París, 1921, tomo II, pp. 45-46) o René Gibaudan (*Les idées sociales de Taine*, Editions Argo, París, 1928, pp. 60-64 y 88-93).

[94] J. T. Nordmann, *Taine et la critique scientifique*, p. 13 y el conjunto de la obra.

[95] Benedetto Croce, *La Storia come pensiero e come azione*, Editori Laterza, Bari, 1966, p. 177.

[96] H. Taine, *Essais de critique et d'histoire* (prólogo de 1866), p. 45.

[97] H. Taine, *Essais de critique et d'histoire* (prólogo de 1866), pp. 52, 47 (*cfr. Histoire de la Littérature Anglaise*, p. XLIII), 51 y 48; *Essais de critique et d'histoire*, p. 138; *Essai sur Tite Live*, trad. esp., conclusión, p. 253; «Carta a Guillaume Guizot, 25 de octubre de 1855», *Sa vie et sa correspondance*, tomo II, p. 121.

[98] Giraud realizó una cuantificación de los lectores franceses de Taine, concluyendo que tuvo millones de lectores y que, al menos, dos millones leyeron varios libros de Taine (V. Giraud, *Essai sur Taine...*, p. 171).

[99] Maurras le atribuye una influencia indirecta en el redescubrimiento de Santo Tomás en la filosofía francesa posterior, pues su crítica a Cousin llevó a que algunos de los verdaderos espiritualistas buscaran autoridades más seguras y se toparon con Santo Tomás (Charles Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, Cité des Livres, París, 1933, tomo V, p. 320, 2.ª columna, nota).

[100] Así lo indica Leger (F. Leger, *La jeunesse d'Hippolyte Taine*, pp. 168-178).

[101] R. Gibaudan, *Les idées sociales de Taine*, pp. 11 y 175.

[102] Paul Janet, *La crise philosophique. Taine, Renan, Littré, Vacherot*, Germer Baillière, París, 1865, p. 52. Esta acusación frecuente, fue negada por no pocos que le consideraban un moralista.

[103] E. M. Caro, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, p. 44 y *passim*; E. Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle. Troisième sèrie*, p. 234.

[104] Maurice Barrès, *Taine et Renan. Pages perdues*, recueillies et commentées par Victor Giraud, Editions Bossard, París, 1922, p. 138.

[105] P. V. Rubow, *Hippolyte Taine...*, p. 84.

[106] D. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine...*, p. 278.

107 S. J. Kahn, *Science and aesthetic...*

108 J. Bourdeau, *Les maitres...*, p. 35.

109 Bourget, cuando era amigo de Taine, realizó la caracterización más demoledora del filósofo, a pesar de ser una caricatura, en su novela *Le Disciple* (1889), en la que las teorías del filósofo Adrien Sixte y su determinismo envenenaron el alma del joven Robert Greslou, comenzando por hacerle ateo y conduciéndole a que, por experimentación psicológica (Paul Bourget, *Le Disciple*, introducción de Edmond Jaloux, Les Editions du Cheval Ailé, Ginebra, 1948, p. 160), manipule a Charlotte Jussat y la lleve al suicidio.

Taine, indignado, le reprochó que de su novela se sacarían consecuencias contrarias a la moral y contrarias a la ciencia. Contra la primera por aquellos que juzgarían a Greslou con indulgencia, considerandole culpable a medias, ya que el bien y el mal no son más que convenciones, a veces, útiles y, en ocasiones, pueriles. Contra la ciencia, por aquellos que juzgarán que la ciencia y el determinismo son corruptores. Todo ello consecuencia del pseudo filósofo y pseudo científico que es Adrien Sixte. Para la ciencia y la filosofía, dice Taine, el bien y el mal, el vicio y la virtud expresan la *esencia* de los actos y de los individuos, de acuerdo con su comportamiento, favorable o contrario al organismo social; y sin el determinismo no cabe establecer el derecho a castigar (H. Taine, «Carta a Paul Bourget, de 29 de septiembre de 1889», en *Sa vie et sa correspondance*, tomo IV, pp. 287-293).

110 Paul Bourget, *H. Taine*, trad. esp., La España Moderna, Madrid, s. f., p. 17.

111 Giacomo Barzellotti, *La Philosophie de H. Taine*, Felix Alcan, París, 1900, p. 19.

112 A. Laborde-Milaà, *Hippolyte Taine. Essai d'une Biographie intellectuele.*

113 M. Leroy, *Taine*, p. 147.

114 Brunetière opinaba que su idea dominante consistía en «el juicio crítico», que «tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas», que es «objetivo» y estriba en «la moral» (Ferdinand Brunetière, *Discours de combat. Nouvelle Série*, 20.ª ed., Perrin et Cie., París, 1903, pp. 215, 220, 246-249).

Menendez Pelayo fue de los que le tuvo por crítico eminente en arte a pesar de su método (Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España* (1883), CSIC, Madrid, 1994, vol. II, pp. 543-558).

También Babbitt estimó que «si con frecuencia es un gran crítico, no fue a causa de su método, sino a pesar de él» (I. Babbitt, *The masters of modern french criticism*, p. 250).

115 L. Weinstein, *Hippolyte Taine*, pp. 143-151.

116 J. T. Nordmann, *Taine et la critique scientifique*, pp. 377-385.

117 C. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, tomo V, pp. 314, 2.ª columna y 315, 2.ª columna.

118 M. Barrès, *Taine et Renan...*, p. 69.

119 D. G. Charlton, *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-1870*, Clarendon Press, Oxford, 1959, p. 129.

120 Charles Picard, *H. Taine*, Librairie Académique Perrin et Cie., París, 1909, pp. 11 y 13.

121 Para Charlton, el dualismo que se percibe en la filosofía de Taine, y al que no pocos autores se han referido, así como su dual caracterización, bien como positivista, bien como idealista, procede de su esfuerzo por unir en una síntesis positivismo e idealismo (D. G. Charlton, *Positivist Thought in France...*, p. 134).

122 Para Weinstein las contribuciones de Taine más duraderas se produjeron en la literatura y en el arte, resaltando, sobre todo, su crítica científica (L. Weinstein, *Hippolyte Taine*, pp. 28, 51-79 y 143-151). Para Canat, «Taine no ejerció una gran influencia por su filosofía,

sino por la aplicación que hizo a la crítica, comenzando por la crítica literaria» (R. Canat, *La Littérature Française au XIXe siècle*, tomo II, p. 44).

123 A. Thibaudet, *Histoire de la littérature...*, pp. 349-351.

124 Entre los muchos juicios sobre Taine y la Revolución, dos discrepantes entre sí, de Jacques Godechot, que le considera «partidista» y con «ideas preconcebidas» (*Un Jury pour la Révolution*, Robert Laffont, París, 1964, pp. 169-227; cit. pp. 190 y 194) y de Mona Ozouf («Taine», en François Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Flammarion, París, 1988, pp. 1061-1071).

125 Discutido si ha habido dos Taine, el anterior y el posterior al crítico de la Revolución, Bourget estimó que tanto respecto a las ideas políticas como en relación con la religión, que eran las dos cuestiones en las que podría aparecer un Taine sustancialmente diferente, no hubo cambio alguno. Taine siguió siendo un incrédulo y ya en su juventud pensaba que la mayoría carecía del «derecho a hacer cualquier cosa», porque «hay cosas que quedan fuera del pacto social y, por tanto, de la propiedad pública», tal como le decía a Prévost-Paradol (P. Bourget, «Les deux Taine», en *Études et Portraits. Sociologie et Littérature*, p. 95). La cita de Taine continúa así: «Y escapan a la decisión del público, como por ejemplo, la libertad de conciencia y todo lo que se llama los derechos y deberes anteriores a la sociedad» (H. Taine, «Carta a Prévost-Paradol, de 10 de enero de 1852», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. I, p. 192).

126 E. Gasparini, *La pensée politique d'Hippolyte Taine...*, p. 350.

127 El príncipe Napoleón (Jérôme Napoléon, *Napoléon et ses détracteurs*, Calmann Lévy, 14.ª ed., París, 1887), sobrino de Napoleón, le acusó de ser incapaz de dominar el material consultado y de valorarlo correctamente, de que para defender su teoría se sirvió de citas truncadas, fuentes sospechosas, documentos apócrifos, leyendas extravagantes y de textos falsificados (p. 11), de haberse fijado sólo en lo malo (p. 14), de silenciar la guerra exterior e interior, «que es lo que forzó a la Revolución francesa a cambiar de carácter y a devolver herida por herida» (p. 16), de omitir el complot de los emigrados, las traiciones de la Reina, así como las grandes creaciones de la Constituyente (pp. 16-17) y de mala fe respecto a Napoleón (p. 46). Crítica que posteriormente sería, en parte, repetida por otros autores.

Biré le objetó que el argumento de que las fuentes utilizadas por Taine eran hostiles a Napoleón y que, por ello, no servían, no valía nada, pues, análogamente habría que rechazar las que le fueran favorables (Edmond Biré, *Causeries littéraires*, Librairie et Imprimerie Vitte et Perrussel, Lyon, 1890, p. 203). Además, el argumento no era cierto respecto a Miot de Mélito, el *abbé* de Pradt y Metternich (*op. cit.*, pp. 201-210).

128 «Mi objetivo no es la historia narrativa, sino la exposición de las fuerzas que producen los acontecimientos. Estas fuerzas son los diversos grupos sociales, sus pasiones, sus ideas, etc. Lo que debo presentar no son siempre los personajes conocidos y festejados, sino los hechos generales, las situaciones y sentimientos de los grupos, y para ello, los individuos medianos, las escenas locales, los especímenes significativos son mis principales documentos» (H. Taine, «Carta a A. Leroy-Beaulieu de 2 de enero de 1882», en *Sa vie et sa correspondance*, vol. IV, pp. 148-149); J. T. Nordmann, «Taine: la science contre la légende», en Christian Croisille y Jean Ehrard (coord.), *La légende de la Révolution*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Blaise-Pascal (Clermont II), Clermont-Ferrand, 1988, pp. 565-574; L. Weinstein, *Hippolyte Taine*, pp. 28 y 29.

129 Sobre Aulard y la ideologización de la cátedra de la Sorbona, F. Furet, «Histoire Universitaire de la Révolution», en F. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, pp. 979-997; J. Godechot, *Un Jury...*, pp. 231-282.

130 Probablemente porque su obra fue, como observó Gérard, «la máquina de guerra más eficaz que desde Burke se haya lanzado contra la Revolución francesa» (Alice Gérard, *La Révolution française, mythes et interpretations* [1970], trad. esp., *Mitos de la Revolución Francesa*, Ediciones Península, Barcelona, 1973, p. 79).

131 M. Leroy, *Taine*, p. 22.

132 Otros autores han señalado la misma causa, así, P. V. Rubow, *Hippolyte Taine...*, pp. 115-124.

133 A. de Margerie, *H. Taine*, p. 329.

134 Joseph Reinach, «Le procés de la Révolution», en *La politique opportuniste 1880-1889*, Bibliothéque-Charpentier, París, 1890, pp. 333, 341-342, 331-332, 332, 333, 334, 338 y 343.

135 Además, entre otros, de los ya citados, Margerie (su juicio de conjunto en *op. cit.*, pp. 329-330), Boutmy (*op. cit.*, pp. 37-40), e incluso Monod (*op. cit.*, pp. 167-171), Pierre Lasserre («Aulard contre Taine», en *Portraits et Discussions*, Mercure de France, París, 1914) que le valora, sobre todo, por explicar la Revolución «por sus causas generales y profundas» (p. 365), o el italiano Giacomo Barzellotti (*La Philosophie de H. Taine*, Felix Alcan, París, 1900, pp. 345-350).

136 Louis Madelin, *La Révolution* (1911), Jules Tallandier, París, 1979; Pierre Gaxotte, *La Révolution française* (1928), edición de Jean Tulard, Complexe, Bruselas, 1988. Véase el favorable juicio de Maurras sobre «el segundo» Taine en *Dictionnaire politique et critique*, tomo V, pp. 314-324. La cita es de Louis Dimier, *Les maîtres de la Contre-Révolution au dix-neuvième siècle*, Librairie des Saints-Pères, París, 1907, p. 189.

137 No sólo de ellos. Pero la crítica no envenenada por el partidismo político fue más matizada y ponderada; así, la de Jules Lemaitre (*Les contemporains. Études et portraits littéraires. Sixième Série*, Lecème, Oudin et Cie., París, 1896, pp. 308-312), la de Picard (*H. Taine*, pp. 17, 23 y *passim*), la de Fueter (ED. Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, vol. II, pp. 262-272) o más recientemente la de Evans (*Taine. Essai de biographie intérieure*, pp. 435-541, especialmente, pp. 481-490) o la de Weinstein (*Hippolyte Taine*, pp. 122-142).

138 Charles Seignobos, «L'Histoire» en L. Petit de Julleville (dir.), *Histoire de la Langue et de la Littérature française des origines à 1900*, Librairie Armand Colin, París, 1908, tomo VIII (pp. 258-310), pp. 270, 271, 273, 274, 275, 277 y 277-278.

139 C. Seignobos, *Études de politique et d'histoire*, Les Presses Universitaires de France, París, 1934, pp. 122-124; cit. p. 124.

140 C. Seignobos, «L'Histoire», pp. 260, 263, 264, 265, 266 y 267.

141 Alphonse Aulard, *Taine historien de la Révolution Française*, Librairie Armand Colin, París, 1907, p. VI.

142 Leger destacó la inconsistencia de la crítica de Aulard a Taine desde la perspectiva histórica, así como que a Aulard, cuya concepción histórica se centraba en la reconstrucción fiel del hilo cronológico de los acontecimientos, le repugnaba la concepción de la historia que tenía Taine, centrada en los movimientos de civilización y en las causas generales, por lo que Taine, en *Los orígenes*, además de historiador fue filósofo (F. Leger, «Taine historien: "Les origines de la France contemporaine"», *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, núm. 4, octubre-diciembre 1987, pp. 463-476, cit. pp. 475-476).

143 A. Aulard, *Taine historien...*, pp. 327 y 330.

144 Augustin Cochin, «La crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et M. Aulard», en *L'esprit du jacobinisme*, prólogo de Jean Baechler, Presses Universitaires de France, París, 1979, pp. 95-159.

145 F. Furet, *Pensar la Revolución francesa*, Petrel, Barcelona, 1980, pp. 209-255.

146 Véase Fred. E. Schrader, *Augustin Cochin et la République Française*, Éditions du Seuil, París 1992, pp. 104-127.

147 Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution Française. La Constituante*, edición de Albert Soboul y prólogo de Ernest Labrousse, París, 1983, vol. I, primera parte, pp. 96, 1.ª col. y 97, 1.ª col.; véanse las pp. 96-102; Albert Mathiez, «Taine Historien», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* (1906-1907), tomo VIII (pp. 257-284), pp. 283, 271 y 276; Lacombe casi no se fija en los hechos, sino que es la interpretación de la Revolución lo que ataca. En su opinión, los juicios históricos de Taine son erróneos porque se adapta a una sociología equivocada. Sin embargo, el crítico incurre, más que Taine, en partidismo, como es la ideología suministrada por los principios del 89, que para este republicano son intangibles (Paul Lacombe, *Taine, historien et sociologue*, V. Giard et E. Brière, París, 1909, *passim*); A. Mathiez, «Taine Historien», pp. 282, 259 y 262. La crítica de Mathiez a Taine remite, con frecuencia, a las anteriores de Aulard, Seignobos y Lacombe.

148 Henri Sée, «Quelques remarques sur Taine historien» y «Taine et la conception de l'aristocratie bienfaisante», en *Science et Philosophie de l'Histoire*, Félix Alcan, 2.ª ed., París, 1933, pp. 421, 395, 421, 384 y 397-421.

149 Georges Lefebvre, *La naissance de l'historiographie moderne*, Flammarion, París, 1971; trad. esp., *El nacimiento de la historiografía moderna*, Martínez Roca, Barcelona, 1974, pp. 254, 256 y 258; Albert Soboul, *La Civilisation et la Révolution Française*, Arthaud, París, 1988, pp. 178 y 428.

150 Dominique Aubry, *Quatre-vingt-treize et les jacobins. Regards littéraires du 19e siècle*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1988, pp. 111 y 301; pp. 110-116, 187 y 220.

151 Croce, con nula ecuanimidad, rechazó y condenó, no sólo la obra histórica, sino toda la obra de Taine (B. Croce, *La Storia come pensiero e come azione*, pp. 173-179). Quizá porque le supo mal que señalara al racionalismo como enfermedad, cuando, por el contrario, «es una forma permanente del espíritu humano y una de sus fuerzas necesarias» (p. 178).

152 Según mostró Digeon, con bastante claridad, esta imputación hecha a Taine carece de base real (Claude Digeon, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)* [1959], Presses Universitaires de France, 2.ª ed., París, 1992, pp. 227-234).

153 Así lo indicó, en su día, con razón, Bellessort (André Bellessort, *Les intellectuels et l'avènement de la Troisième Rèpublique*, Bernard Grasset, 2.ª ed., París, 1931, p. 227).

154 H. Taine, *Les origines de la France Contemporaine*, Vol. I, *L'Ancien Régime*, tomo 1.º, 33.ª ed., Librairie Hachette, París, s. f., prólogo, p. VIII.

155 Véase Jean-François Tanguy, «Hippolyte Taine et l'anarchie. Le thème de la dissolution de l'Etat dans les origines de la France contemporaine», en AA. VV., *Le XIXe siècle et la Révolution française*, Editions Créaphis, París, 1992 (pp. 329-345), pp. 333, 336-340.

156 H. Taine, *Les origines de la France Contemporaine*, Vol. VIII, *La Révolution. Le Gouvernement révolutionnaire*, tomo 2.º, 29.ª ed., Librairie Hachette, París, 1929, pp. 430-431.

157 H. Taine, *Essai sur Tite Live*, pp. 30 (algo análogo había dicho —y hecho— en su *Filosofía del Arte*: «Nuestra filosofía es moderna y se diferencia de la antigua en que es histórica y no dogmática, es decir, que no impone preceptos sino que constata leyes. La antigua estética, en primer lugar, definió lo bello y decía, por ejemplo, que lo bello es la expresión del ideal moral, o bien que es la expresión de lo invisible o, incluso, que es la expresión de las pasiones humanas; y, después, partiendo de ahí como de un artículo del código, absolvía, condenaba, amonestaba y guiaba [...]. Mi único deber es exponerles los hechos y mostrarles cómo se han producido [...]. Así comprendida, la ciencia ni proscribe ni perdona; constata y expli-

ca», *Philosophie de l'Art*, tomo I, p. 12), 30-34 y 124-131; *Histoire de la Littérature Anglaise*, ed. cit., 2.ª ed., 1869, tomo V, pp. 319, 320-322.

158 Frédéric Bluche, *Septembre 1792. Logiques d'un massacre*, prólogo de Jean Tulard, Robert Laffont, Paris, 1986; Reynald Secher, *Le Génocide Franco-Français: La Vendée-Vengé*, prólogos de Jean Meyer y de Pierre Chaunu, Presses Universitaires de France, 2.ª ed., Paris, 1988; *Idem*, *La Chapelle-Basse-Mer, village vendéen. Révolution et Contre-Révolution*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1986; Jean-François Fayard, *La justice révolutionnaire. Chronique de la Terreur*, prólogo de Pierre Chaunu, Robert Laffont, París, 1987; François Furet, «Terreur», en F. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire Critique de la Révolution française*, pp. 156-169.

159 H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, vol. VII, *La Révolution. Le gouvernement révolutionnaire*, tomo I, 30.ª ed., Librairie Hachette, París, s. f., pp. 197, 205, 232, 216, 222, 232, 235, 236, 254, 260, 262-263, 266, 272, 337 y 339.

160 George Rudé, *The Crowd in the French Revolution* (1959), trad. francesa, *La foule dans la Révolution française*, prólogo de Georges Lefebvre, Frrançois Maspero, París, 1982.

161 R. Gibaudan, *Les idées sociales de Taine*, p. 172; C. Evans, *Taine. Essai de biographie intérieure*, p. 488; F. Brunetière, *Discours de combat. Nouvelle Série*, pp. 231 y 238-239. Es curioso que dos autores no franceses, muy críticos con el método de Taine —tanto del teorizado como del realmente aplicado en sus obras—, como el suizo Fueter y el alemán Cassirer, sin embargo, resaltaron la importancia de *Los orígenes*, y sÁlvaron, precisamente, lo que a los historiadores galos antitainianos parecía molestarles más: su descripción del espíritu de los jacobinos y el tratamiento de los fenómenos relativos a la historia del espíritu (Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, vol. II, p. 269); «pintar retratos individuales de una gran fidelidad y trazar en unos cuantos rasgos el panorama completo de una época», lo que «le asegura un valor perdurable» (Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenchaft der neueren Zeit*, trad. esp. *El problema del conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia modernas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, vol. IV, p. 308).

162 Gengembre, al ocuparse de él en la historia de la contrarrevolución, le considera como un contrarrevolucionario no tradicional, sobre todo por prescindir de Dios (Gerard Gengembre, *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante*, Imago, París, 1989, pp. 304-306). En cambio, Bizière y Vayssière destacan «su tradicionalismo clavado al cuerpo», lo que es insostenible (Jean Maurice Bizière y Pierre Vayssière, *Histoire et historiens. Antiquité, Moyen Age, France moderne et contemporaine*, 1995, Hachette, París, 2004, p. 155).

163 E. Gasparini, *La pensée politique d'Hippolyte Taine...*, pp. 81-85.

164 M. Leroy, *Taine*, p. 56.

165 George Fonsegrive, *L'evolution des Idées dans la France Contemporaine. De Taine a Péguy*, Bloud et Gay, Paris, 1921, pp. 17, 18 y 19; P. Bourget, *H. Taine*, p. 7.

166 Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme. 1885-1914* (1978), Éditions du Seuil (col. Points-Histoire), París, 1984, pp. 84-88 y *passim*; Ibid., *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France* (1983), Complexe, Bruselas, 1987, pp. 13-16 y *passim*; Ariane Chebel d'Appollonia, *L'extreme droite en France. De Maurras a Le Pen*, Complexe, Bruselas, 1988, pp. 16, 45-47.

167 G. Saint-René Taillandier, *Au près de M. Taine...*, pp. 50 y 92-94.

168 Maurras decía que en Taine se encuentra la idea de la existencia «de un cuerpo de leyes políticas independientes de la voluntad de los electores y dependientes del carácter de los pueblos, de sus condicionès y de sus circunstancias»; y que Taine «contribuyó a hacer comprender la existencia de leyes políticas y sociales, la realidad de un orden de necesidades no categóricas, no absolutas, sino condicionales aunque inflexibles, que son previas a la actividad

política y social del hombre» (C. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, tomo V, pp. 315, 2.ª columna y 323, 1.ª columna).

CONTRARREVOLUCIÓN EN ITALIA: UN LEVANTAMIENTO POPULAR

1 Para una síntesis de la contrarrevolución italiana en español, Francesco Pappalardo, «La contrarrevolución en Italia», *Verbo*, núm. 317-318, septiembre-octubre 1993, pp. 761-782.

2 *Cfr.* Francisco José Fernández de la Cigoña y Estanislao Cantero Núñez, *Antonio de Capmany (1742-1813). Pensamiento, obra histórica, política y jurídica*, Fundación Francisco Elías de Tejada, Madrid, 1993, pp. 303-315.

3 *Cfr.* Giovanni Cantoni, «L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione», ensayo preliminar en Plinio Corrêa de Oliveira, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, Cristianità, 3.ª ed., Piacenza, 1977, pp. 7-50; G. Cantoni, *La «lezione italiana»*, Cristianità, Piacenza, 1980, pp. 41-54; Danilo Castellano, «Cuestión católica y cuestión democristiana», *Verbo*, núm. 331-332, enero-febrero 1995, pp. 31-70.

4 En castellano, *cfr.* F. Pappalardo, «El Brigantaggio en el Sur de Italia (1860-1870)», *Aportes*, núm. 14, julio-octubre 1990, pp. 50-67.

5 *Cfr.* G. Cantoni, «La memoria storica degli italiani in questione», *Cristianità*, año XXIV, núm. 252-253, abril-mayo 1996, pp. 3-4 y 30. Se trata de una crítica a un discurso del Presidente de la Cámara de Diputados, Luciano Violante, en el que reivindicaba para el parlamento ser custodio de la memoria y de la historia de la nación, y afirmaba que sus grandes acontecimientos eran el Resurgimiento y la Resistencia.

6 En español, *cfr.* D. Castellano, «El *Risorgimento*: interpretaciones y problemas», *Verbo*, núm. 313-314, marzo-abril-mayo 1993, pp. 333-341.

7 *Cfr.* las respuestas de Galasso sobre la cuestión en *Corriere della Sera*, 29/11/1996 y un comentario crítico en *Comunicato dell'ISIN, l'Istituto per la Storia delle Insorgenze*, «Perché l'attenzione all'Insorgenza», *Cristianità*, año XXIV, núm. 260, diciembre 1996, p. 6.

Ya con anterioridad se había opuesto, por innecesario, a todo intento revisionista, por considerar que los movimientos contrarrevolucionarios en Italia estaban suficientemente estudiados, *cfr.* Giuseppe Galasso, «Un'eroica Vandea italiana non si nega a nessuno», *Corriere della Sera*, 13/9/ 1995.

8 María Antonietta Macciocchi, «Altamura. La strage delle innocenti», *Corriere della Sera*, 17/2/1999. Cumplida respuesta en Oscar Sanguinetti, «"Altamura. La strage delle innocenti". Un falso storico contro l'Insorgenza italiana», *Cristianità*, año XXVII, núm. 287-288, marzo-abril 1999, pp. 11-17.

La misma autora ya lo había indicado con anterioridad en sus hagiográficas y apologéticas obras, *Cara Eleonora. Passione e morte della Fonseca Pimentel nella rivoluzione napoletana* (1993, Biblioteca Universale Rizzoli, Milán, 1999, 4.ª ed., pp. 324-331) y, más recientemente, *L'amante della Rivoluzione. La vera storia di Luisa Sanfelice e della Repubblica Napoletana del 1799* (Mondadori, Milán, 1998, pp. 204-209). Su interpretación histórica, por otra parte, es conforme a la *vulgata* liberal marxista, especialmente gramsciana, expuesta en su *Pour Gramsci* (Du Seuil, París, 1974; trad. esp. *Gramsci y la revolución de occidente*, Siglo XXI, 4.ª ed., México, 1980, pp. 106-112).

9 Sobre el Primer Congreso del I.S.I.N, Oscar Sanguinetti, «1796-1799. Triennio giacobino, insorgenze popolari e dominazione napoleonica in Italia. Dagli "albori" alla "riscoperta" dell'identità nazionale», *Cristianità*, año XXIV, núm. 254-255, junio-julio 1996, pp. 21-23.

Sobre su II Congreso, Marco Invernizzi, «A due anni dall'inizio del bicentenario dell'Insorgenza italiana (1796-1799), *Cristianità*, año XXV, núm. 271-272, noviembre-diciembre 1997, pp. 12-16. Así, por ejemplo, Marco Respinti, «La controrivoluzione in Tirolo», *Secolo d'Italia*, 3/7/98; Giulio Dante Guerra, «Lucca 1799, l'insorgenza della città-stato» 4/12/98; Giuliano Mignini, «La controrivoluzione dei "Viva María"», 18/12/98; Luca de Pero, «1797, le Pasque Veronesi antigiacobine», 30/5/97, y las anteriormente recogidas en el volumen del IDIS, *Voci per un "Dizionario del pensiero forte"*, Cristianità, Piacenza, 1997.

Esa actividad, que en el terreno de los estudios de historia no ha podido ser ignorada, me parece que ha motivado —no me atrevo a afirmar que sea en respuesta a ella, pero lo apunto— la dedicación de un número monográfico —con el título de *Le insorgenze popolari nell'Italia rivoluzionaria e napoleonica*— de la revista *Studi Storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci*, año 39, núm. 2, abril-junio 1998, pp. 325-622. Para una visión crítica, O. Sanguinetti, «"Studi Storici" sulle insorgenze popolari nell'Italia rivoluzionaria e napoleonica», *Cristianità*, año XXVI, núm. 282, octubre 1998, pp. 9-19.

10 Luigi Reverdito Editore, Trento, 1988.

11 Res editrice, Milán, 2.ª ed., 1984, Prólogo de Marco Tangheroni.

12 Francesco Mario Agnoli, *Guida introduttiva alle insorgenze contro-rivoluzionaire in Italia durante el dominio napoleonico (1796-1815)*, introducción de Marco Invernizzi, Mimep-Docete, Milán, 1996, pp. 39-45, 40, 43, 93-125.

13 M. Invernizzi, «Introducción» en F. M. Agnoli, *Guida introduttiva alle insorgenze...*, pp. 7, 8 y 12.

14 *Cfr.* Massimo Viglione, *La Rivoluzione Francese nella storiografia italiana dal 1790 al 1870*, Roma, 1991.

15 M. Viglione, *La «Vandea italiana». Le insorgenze controrivoluzionaire dalle origini al 1814*, presentación de Roberto de Mattei, Effedieffe, Milán, 1995, pp. 19, 270 y 306.

16 Jacques Crétineau-Joly, *L'Église romaine en face de la Révolution*, edición del Cercle de la Renaissance Française, París, 1976, tomo I, p. 226.

17 Roberto de Mattei, «Presentación», en M. Viglione, *La «Vandea italiana»...*, pp. 7 y 9-11.

18 M. Viglione, *Le insorgenze. Rivoluzione e Controrivoluzione in Italia. 1792-1815*, Edicioni Ares, Milán, 1999, p. 109.

19 M. Viglione, *Le insorgenze...*, pp. 19-57, 59-86, 87-109, 111-162 y 113-122.

20 Oscar Sanguinetti, *Le insorgenze contro-rivoluzionaire in Lombardia nel primo anno della dominazione napoleonica, 1796*, prólogo de Marco Tangheroni, Cristianitá, Piacenza, 1996, p. 193; Marco Tangheroni, «Prólogo», p. 9.

21 Sandro Petrucci, *Insorgenti marchigiani. Il Trattato di Tolentino e i moti antifrancesi del 1797*, prólogo de Marco Tangheroni, Sico, Macerata, 1996, pp. 21-22; M. Tangheroni, «Prólogo», pp. 7-8.

22 Francesco Maurizio Di Giovine, *1799. Rivoluzione contro Napoli*, introducción de Silvio Vitale, Il Giglio, Nápoles, 1998, pp. 19-43, 61-78, 79. S. Vitale, «Introducción», pp. 13-15. En su introducción (pp. V-XVII) a la edición de la obra de 1801 de Domenico Petromasi con el título de *Alla riconquista del Regno. La marcia del Cardinale Ruffo dalle Calabrie a Napoli* (Il Giglio, Nápoles, 1994), Silvio Vitale, indicó algunas de las razones para el predominio de la interpretación revolucionaria, como fue la prohibición por Fernando IV, tras la restauración, para publicar obras sobre el periodo republicano y la expedición de la Santa Fe, y, verificada la «unificación», fueron los vencedores los que impusieron la censura a los autores borbónicos.

23 Giovanni Ruffo, *Il Cardinale rosso*, Calabria Latteraria Editrice, Soveria Mannelli, 1998.

24 Giovanni Ruffo y Domenico De Maio, *Il Cardinale Fabrizio Ruffo tra psicologia e storia. L'uomo, il politico, il sanfedista*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1999.

25 Angelo Ruggiero, *La leggenda nera del Principe di Canosa. La guerra perduta della controrivoluzione napoletana*, prólogo de Giovanni Cantoni, ASEFI-Terziaria, Milán, 1999.

26 En esta línea de restitución de la verdad histórica se había ocupado del tema Silvio Vitale, *Il Principe di Canosa e L'Epistola contro Pietro Colletta*, Arturo Berisio Editore, Nápoles, 1969.

27 VV.AA., *Andreas Hofer, eroe della fede*, Il Cerchio Iniziative Editoriali, Rímini, 1998. Presentación de Marco Andreolli (pp.5-8); introducción de Franco Cardini (pp. 9-13); y las siguientes contribuciones: Claudio Finzi, «Le insorgenze in Italia. Alcune riflessioni storiografiche» (pp. 15-32); Eva Klotz, «L'attrattiva di Andreas Hofer per il suo popolo» (pp. 33-42); Adolfo Morganti, «Radici e attualitá del'Insorgenza» (pp. 43-55); Lorenzo Dal Ponte, «Andreas Hofer e il Trentino» (pp. 57-65); Giuliano Tonini, «Herz-Jesu Bundeslied *auf zum Schwur*: genesi di un inno popolare» (pp. 67-72); Cristoph Hartung von Hartungen, «Il mito di Andreas Hofer nel XIX e XX secolo» (pp. 73-81); Francesco Mario Agnoli, «Andreas Hofer. Eroe cristiano» (pp. 83-90); Peter Egger, «Andreas Hofer come esponente di un atteggiamento religioso nei confronti di un illuminismo invadente» (pp. 91-112). Contiene un apéndice final en italiano (pp. 113-136) y en alemán (pp. 137-163) del Comité Nacional para la Conmemoración del Bicentenario de las Insurgencias en Italia (1796-1799), «I popoli contro l'utopia. A 200 anni dalle insorgenze antigiacobine italiane».

28 F. M. Agnoli, *Scristianizzare l'Italia. Potere, Chiesa e Popolo, 1881-1885*, Il Cerchio Iniziative Editoriali, Rímini, 1996.

29 *Cfr.* E. Cantero, «La apologética católica y la formación del pensamiento contrarrevolucionario» (*Verbo*, núm. 207-208, agosto-septiembre-octubre 1982, pp. 893-900), comentario a la obra de Roberto de Mattei, *Idealità e dottrine delle Amicizie* (Arti Grafiche Pedanesi, Roma, 1981).

30 *Cfr.* Paolo Calliari, *Servire la Chiesa. Il venerabile Pio Bruno Lanteri (1759-1830)*, Lanteriana-Krinon, Caltanissetta, 1989, prólogo de Giovanni Cantoni; P. Calliari, *Pio Bruno Lanteri (1759-1830) e la Controrivoluzione*, Lanteriana, Turín, 1976; esta última traducida al francés. Además se ha ocupado de la edición de su correspondencia con un estudio introductorio y bibliográfico, *Carteggio del Venerabile Padre Pio Bruno Lanteri (1759-1830), fondatore della Congregazione degli Oblati di Maria Vergine*, 5 vols., Lanteriana, Turín, 1975-1976.

Un ideólogo anticatólico «creó la Historia»

1 Jules Michelet, *Écrits de jeunesse. Journal (1820-1823). Mémorial. Journal des idées*, edición de Paul Viallaneix, Gallimard, 3.ª ed., París, 1959, p. 187; *Journal*, tomo I (1828-1848), edición de P. Viallaneix, Gallimard, París, 3.ª ed., 1959, p. 657.

2 John R. Williams, *Jules Michelet, historian as critic of French literature*, Summa Publications, Birmingham, Alabama, 1987, pp. 55-59.

3 J. Michelet, *Écrits de jeunesse. Journal (1820-1823)...*, p. 187; *Le Peuple*, introducción y notas de P. Viallaneix, GF-Flammarion, París, 1992, p. 67.

4 Eric Fauquet, *Michelet ou la gloire du professeur d'histoire*, Cerf, París, 1990, pp. 27-28.

5 Paul Viallaneix, *Michelet, les travaux et les jours. 1798-1874*, Gallimard, París, 1998, pp. 40-49.

Así se manifiesta al revelar las intimidades de su relación con su esposa, en ocasiones pornográficas, de lo que se sentirá *orgulloso*, porque hasta entonces nadie había escrito un *Diario tan íntimo*, J. Michelet, *Journal*, ed. cit., 1962, tomo II, desde el año 1857, pp. 323 y ss.

6 Lo que motivó que Halévy comentara: «No omitamos que el éxito de su carrera lo hacía casi necesario», Daniel Halévy, *Jules Michelet*, Librairie Hachette, París, 1928, p. 25.

7 P. Viallaneix, *Michelet, les travaux*..., pp. 36 y 40; E. Fauquet, *Michelet ou la gloire*..., p. 36.

8 La apreciación de Monod es singularmente ininteligible: se afirma que su bautismo fue «resultado de una conversión religiosa y cristiana», para decir, a continuación, lo contrario, que «realmente no se había convertido al dogma católico, pues rehusó hacer acto de creyente comulgando» y concluir que en su bautismo no hubo «verdadera convicción» (Gabriel Monod, *La vie et la pensée de Jules Michelet (1798-1852)*, [1923], Slatkine Reprints y Honoré Champion, Ginebra, 1975, tomo I, pp. 7, 8, 9 y 15).

9 Jean Marie Carré, *Michelet et son temps*, Librairie Académique Perrin et Cie., París, 1926, pp. 41 y 113 (para Carré el bautismo de Michelet fue «una concesión a una huidiza exigencia de misticismo» y «tan sólo un gesto simbólico en un momento de crisis y de exaltación sentimental», p. 113); Febvre da a entender que no hubo verdadera conversión, pues dice que se hizo católico porque en el cristianismo encontró la satisfacción de la necesidad de amor que llevaba en sí mismo y, porque afirma que, tiempo después, Michelet «no perdió la fe. Cogió odio a la Iglesia y a la gente de Iglesia» (Lucien Febvre, *Michelet et la Renaissance*, Flammarion, París, 1992, p. 215). Si después de romper con la religión católica no perdió la fe, no puede ser debido mas que a que nunca llegó a tenerla; Mary-Elisabeth Johnson, *Michelet et le Christianisme*, Librairie Nizet, París, 1955, p. 19; Jean Gaulmier, *Michelet*, Desclée de Bruwer, Brujas, 1968, pp. 28-29; E. Fauquet, *Michelet ou la gloire*..., p. 64; Jules Simon, *Mignet, Michelet, Henri Martin*, Calman Lévy, París, 1890, pp. 207 y 167; Jacques Godechot, *Un jury pour la Révolution*, Robert Laffont, París, 1974, p. 70; D. Halévy, *Jules Michelet*, p. 182.

10 J. Simon, *Mignet, Michelet, Henri Martin*, pp. 39-42.

11 J. Michelet, «Carta a Edgar Quinet, de 10 de agosto de 1830», citado por G. Monod, *La vie et la pensée de Jules Michelet*, tomo I, pp. 181-182.

12 Paule Petitier, *Jules Michelet. L'homme histoire*, Bernard Grasset, París, 2006, p. 34.

13 Arthur Mitzmann, *Michelet ou la subversion du passé. Quatre leçons au Collège de France*, La Boutique de l'Histoire, París, 1999, p. 29. Véase la carta a sus tías, de 8 de marzo de 1824, con tal ocasión (en P. Viallaneix, *La voie royale. Essai sur l'idée de peuple dans l'oeuvre de Michelet*, Flammarion, París, 1971, pp. 13-14).

14 D. Halévy, «Le mariage de Michelet», *La Revue de París*, 1 de agosto de 1902 (pp. 557-579), p. 557.

15 P. Viallaneix, *La voie royale*..., p. 22.

16 D. Halévy, *Jules Michelet*, p. 71. Así lo consignó él mismo en su Diario (J. Michelet, *Journal*, tomo I, pp. 306-307, 309 y 311).

17 J. Michelet, *Oeuvres complètes. Histoire sociale. Le prêtre, la femme et la famille*, estudio introductorio de Alfred de Fouillé, Calmann-Lévy, París, s. f., pp. 274 y ss.

18 Según Petitier, al mismo tiempo era su amante la señora Dumesnil, antes de que volviera a la observancia del catolicismo poco antes de su muerte (P. Petitier, *Jules Michelet. L'homme histoire*, p. 174).

19 Viallaneix cree que justifica su conducta con sus criadas «por su culto del pueblo», ya que «con Marie y con Victorie imagina amar a todo el pueblo» (P. Viallaneix, *La voie royale*..., pp. 50, 52-54); y a esto se le llama amar al pueblo y educación del pueblo. Monod lo había dicho antes: esa relación «la transformaba en un sentimiento de comunión mística con el pueblo»; pero, entonces, ¿por qué «se lo reprochaba Michelet»? (G. Monod, *La vie et la pensée de Jules Michelet (1798-1852)*, tomo II, p. 166).

20 P. Viallaneix, *Michelet, les travaux*..., pp. 255, 256, 259, 278, 286, 287, 297, 312, 344. En *La voie royale* da otras fechas diferentes (p. 50).

21 D. Halévy, *Jules Michelet*, pp. 133-136 y 147.

22 Alfred Chabaud, *Jules Michelet. Son oeuvre*, Editions de La Nouvelle Revue Critique, París, 1929, pp. 41-42.

23 G. Monod, *La vie et la pensée de Jules Michelet*, tomo I, p. 31; A. Mitzmann, *Michelet ou la subversion*..., p. 29; J. Michelet, *Écrits de jeunesse*..., p. 91.

24 P. Petitier, *Jules Michelet. L'homme histoire*, p. 44; M. E. Johnson, *Michelet et le christianisme*, pp. 19, 24, 28 y 31.

25 J. Michelet, *Principes de la Philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza nuova de J. B. Vico et précédés d'un Discours sur le système et la vie de l'auteur*, Jules Renouard, París, 1827, pp., V, VI, XIII, XVI, XLIII; *Histoire de la République romaine*, en *Oeuvres complètes*, tomo 28, Ernest Flammarion, París, 1893-1898, p. 2; «Avant-propos», *Oeuvres choisies de Vico*, en *Oeuvres complètes*, Ernest Flammarion, París, 1894, tomo 27, p. 3; Jean Louis Cornuz, *Jules Michelet. Un aspect de la pensée religieuse au XIXe siècle*, Librairie E. Droz y Librairie Giard, Genève y Lille, 1955, p. 116; Michelet, *Journal*, tomo II, p. 242.

26 J. Michelet, en *Oeuvres complètes*, tomo 27, Ernest Flammarion, París, 1893-1898; Alain Pons, introducción a *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même. Lettres. La méthode des études de notre temps*, introducción, traducción y notas de Alain Pons, Grasset, París, 1981; Davide Luglio, en Giambattista Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, traducción del italiano de Jules Michelet, revisada, corregida, presentada y anotada por D. Luglio, Allia, París, 2004, pp. 11 y 15.

27 J. Michelet, *Principes de la Philosophie de l'histoire*, pp. XXX, XIX, XXVIII y XLI.

28 J. Michelet, *Précis de l'histoire moderne*, en *Oeuvres complètes*, Ernest Flammarion, París, 1987, tomo 35, pp. 289 y 290.

29 Véase el elogioso juicio de Alexandre Vinet, *Études sur la Littérature Française au XIXe Siècle*, edición y notas de Paul Sirven, Georges Bridel, Lausana, 1923, tomo III, pp. 200-210.

30 Paul Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard (1977), París, 2001, p. 531.

31 Jacques Le Goff, «Les Moyen Age de Michelet», en *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Gallimard, París, 1979, p. 23.

32 J. Michelet, *Nos fils*, Librairie Internationale y A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie., París, 3.ª ed., 1870, p. 147; J. Le Goff, «Les Moyen Age de Michelet», p. 33; G. Monod, *Les maîtres de l'histoire: Renan, Taine, Michelet*, Calmann-Lévy, París, 1894, p. 206.

33 Émile Faguet, *Dix-neuvième siècle. Études littéraires*, Boivin et Cie., s.f. (el prólogo tiene fecha de 1887), París, p. 356; F. Correard, *Michelet*, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, París, s.f. (pero 1928), p. 151. En parecido sentido se manifestaba, por los mismos años, R. Harmand (*Michelet. Étude et Extraits annotés*, Librairie Delagrave, París, 1930, p. 52). De hecho, se trata de un viejo tópico sobre Michelet, quizá muy difundido desde Taine y que puede verse en muchos autores, de lo que es buena muestra Crozals, que le sigue a pies juntillas (M. J. de Crozals, «L'Histoire», en L. Petit de Julleville, *Histoire de la langue et de*

la Littérature française des origines à 1990, tomo VII, *Dix-nuevième siècle. Période romantique (1800-1850)*, Armand Colin et cie., París, 1899, pp. 495-505).

34 Henri Hauser, «Michelet et Théophile Foisset (1834-1837)», *Revue de Bourgogne*, 1913, vol. 3 (pp. 233-249), pp. 233, 239-240; J. Michelet, *Mémoires de Luther*, introducción de Claude Mettra, Mercure de France, Mesnil-sur-l'Estrée, 2006, pp. 48, 49 y 51.

35 *Le Monopole universitaire destructeur de la Religion et des Lois ou la Charte et la liberté de l'enseignement*, Librairie Chrétiene, Lyon, 1843.

36 Nicolas Desgarets, *L'Université jugée par elle-même*, L. Lesne, Lyon, 1843.

37 J. Michelet, *Cours au Collège de France*, edición y prólogo de Paul Viallaneix, Gallimard, París, 1995, tomo I, pp. 142-187 y 187; pp. 461 y 480-495.

38 Estanislao Cantero, «Literatura, religión y política en Francia en el siglo XIX: Edgar Quinet», *Verbo*, núm. 457-458, agosto-septiembre-octubre 2007, pp. 591-620.

39 Michel Leroy, *Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet*, PUF, París, 1992, pp. 7, 26, 8 y 6.

40 P. Viallaneix, *Michelet, les travaux...*, pp. 173 y 277; J. Michelet, *Journal*, tomo I, p. 517.

41 Es difícil entender que profesores sesudos hayan podido aceptar, como válido, como acorde con la realidad, la descripción y el diagnóstico de Michelet (así, P. Viallaneix, *Michelet, les travaux...*, pp. 288-289).

42 J. Simon, *Mignet, Michelet, Henri Martin*, p. 226.

43 La misma idea en J. Michelet, *Journal*, tomo I, p. 525.

44 D. Halévy, *Jules Michelet*, p. 122.

45 J. Michelet, *Le prêtre, la femme et la famille*, estudio introductorio de Alfred Fouillée, Calmann-Lévy, París, 1845, pp. 3, 266, 232, 226, 174 y 306 (la animadversión hacia la religión católica durante esos años fue juzgada así, por Strowski: «Se convirtió en implacable contra ella; no temía contradecirse; sólo temía una cosa, no ser suficientemente violento y la Iglesia ya no fue para él más que la escuela de la mentira, de la desmoralización y de la esclavitud», Fortunat Strowski, *Tableau de la Littérature française au XIXe siècle et au XXe siècle*, Mellottée, París, p. 317). En parecido sentido, René Canat, *La Littérature française au XIXe siècle*, tomo I (1800-1852), Payot et Cie., París, 1921, p. 95; Michelet, *L'Amour*, estudio preliminar de Jules Lemaître, Calmann-Lévy, París, 1920, pp. 157, 169 y *passim*; Alfred Nettement, *Études critiques sur le Feuilleton-Roman*, Deuxiéme Série, Librairie de Perrodil, París, 1846, pp. 266, 275, 278, 286; la cita en la p. 286.

46 E. Cantero, «Literatura, religión y política en Francia en el siglo XIX: Alfred de Vigny», *Verbo*, núm. 455-456, mayo-junio-julio 2007, pp. 485-514; «Literatura, religión y política en Francia en el siglo XIX: Gustave Flaubert», *Verbo*, núm. 459-460, noviembre-diciembre 2007, pp. 857-888; J. Michelet, *Le Peuple*, pp. 170-174; *Nos fils*, pp. 6-11 y 153 (véase su interpretación aplicada a la historia en Olivier Remaud, *La Magistrature de l'Histoire*, Éditions Michalon, París, 1998, pp. 41-45); J. Michelet, *Histoire de la Révolution*, Alphonse Lemerre, París, 1888, tomo I, pp. 67-79; *Nos fils*, p. XIV (véase P. Viallaneix, *La voie royale...*, pp. 406 y ss.); *Bible de l'Humanité*, F. Chamerot Libraire-Editeur, París, 1864, pp. 361-386 (véase P. Viallaneix, *La voie royale...*, p. 395).

47 J. Michelet, *Bible de l'Humanité*, pp. 176-377 y 475-479; A. Nettement, *Histoire de la littérature française. Sous le gouvernement de Juillet. 1830-1848*, Jacques Le Coffre et Cie., París, 1854, tomo II, pp. 455 y 455-458; G. Monod, *Les maîtres de l'histoire...*, pp. 239 y 238.

48 Jean Guèhenno, *L'évangile éternel. Étude sur Michelet*, Grasset, 8.ª ed., París, 1927, p. 116; J. Gaulmier, *Michelet*, pp. 42 y *passim*; 42, 51 y 102.

49 J. Michelet, *Journal*, tomo I, p. 307; tomo II, pp. 39, 38; tomo I, p. 515; tomo II, pp. 50 y 52; tomo I, pp. 654 y 317; tomo II, p. 224.

50 Para conocer el eco de sus lecciones y la polémica en la prensa durante esos años, Elisabeth Brisson, «Le tribun du Collège de France», en P. Viallaneix y otros, *Michelet, cent ans après* (pp. 167-195); la referencia a *L'Univers*, en p. 176; G. Monod, *La vie et la pensée de Jules Michelet*, tomo II, pp. 8 y 9; F. Correard, *Michelet*, p. 149; Michelet, *L'Étudiant*, estudio preliminar de Gaëtan Picon, «Michelet et la parole historienne» (pp. 9-52), Éditions Du Seuil, París, 1970, pp. 173, 175 y 176.

51 Oscar A. Haac, *Les principes inspirateurs de Michelet. Sensibilité et philosophie de l'histoire*, Institut d'Études Françaises de Yale University, Yale University Press y Presses Universitaires de France, París, 1951, p. 49; J. Godechot, *Un jury...*, pp. 53 y 54; A. Mitzmann, *Michelet ou la subversion...*, p. 131; François Furet, «Michelet» en F. Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, París, 1988 (pp. 1030-1039), p. 1031; las tres citas de Michelet, en F. Furet («Michelet», p. 1031), en P. Viallaneix (*Michelet, les travaux...*, p. 321) y en J. M. Carré (*Michelet et son temps*, p. 27).

52 E. Cantero, «Literatura, religión y política en la Francia del siglo XIX: Saint-Simon», *Verbo*, núm. 441-442, enero-febrero 2006, pp. 101-114; «Literatura, religión y política en la Francia del siglo XIX: Auguste Comte», *Verbo*, núm. 443-444, marzo-abril 2006, pp. 239-315; M. E. Johnson, *Michelet et le Christianisme*, p. 141; J. Michelet, *L'Amour*, p. 114. Como contraste a los elogios de Lemaitre en la introducción a la edición aquí utilizada, pues buena parte de sus contemporáneos estimaron *L'Amour* escandalosa, Barbey D'Aurevilly dijo que constituía «un ultraje idolátrico» a las mujeres y la calificó de «indecente» (Jules Barbey d'Aurevilly, *Le XIXe siècle. Des oeuvres et des hommes*, selección de textos de Jacques Petit, Mercure de France, Le Mesnil-Sur-L'Estrée, 1964, tomo I, pp. 233 y 234). Michelet se quejó de las críticas recibidas, pues fue «de todas partes amargamente criticado» (J. Michelet, *La Femme*, en *Oeuvres Complètes*, Ernest Flammarion, 1893-1898, París, tomo 34, p. 350); Edward K. Kaplan, *Michelet's Poetic Vision. A Romantic Philosophy of Nature, Man and Woman*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1977, p. XIV; Henri Mignot, *Michelet éducateur*, Librairie Armand Colin, París, 1930, pp. 21 y 22.

53 J. Godechot, *Un jury...*, p. 160; Albert Thibaudet, *Histoire de la Littérature Française de 1789 à nos jours*, Éditions Stock, París, 1946, p. 274; J. Godechot, *Un jury...*, p. 111; Henri Sée, "Michelet et l'Histoire Resurrection", en *Science et Philosophie de l'Histoire*, 2.ª ed., Félix Alacan, París, 1933, p. 366.

54 L. Febvre, *Michelet et la Renaissance*, ed. cit., pp. 93, 107, 127 y 240 (la misma idea justificadora se encuentra en la divulgadora obra de Camille Guy, *Nos Historiens Nationaux. Thiers, Michelet, Henri Martin*, Librairie Gedalge et. Cie., París, s.f. pero hacia 1890, pp. 165-169); A. Thibaudet, *Histoire de la Littérature...*, pp. 272 y 273; L. Febvre, *Michelet et la Renaissance*, p. 127; E. Faguet, *Dix-neuvième siècle...*, p. 352; J. R. Williams, *Jules Michelet, historian as...*, p. 63.

55 Charles Maurras, *Romantisme et Révolution*, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1922, pp. 251 y 250; Roland Barthes, *Michelet* (1954), Éditions du Seuil, 2.ª ed., París, 1988 pp. 137 y 5; Anne R. Pugh, *Michelet and his ideas on social reform* (1923), AMS Press, New York, 1966, p. 68.

56 «Su amiga, la señora Dumesnil, madre de su discípulo y futuro yerno, Alfredo, se muere en su casa de una enfermedad implacable y le solicita los auxilios de la religión. El célebre predicador, el sacerdote Coeur, se convierte en confidente de la enferma y ocupa en su espíritu un lugar que hasta entonces sólo había ocupado Michelet. Éste se enerva, se irrita

sordamente contra los curas, los directores de conciencia» (J. M. Carré, *Michelet et son temps*, p. 117).

57 A. Mitzmann, *Michelet ou la subversion*..., p. 81

58 A. Mitzmann, *Michelet ou la subversion*..., p. 154.

59 E. Faguet, *Dix-neuvième siècle*..., pp. 354 y 364; J. Michelet, *Bible de l'Humanité*, pp. 178-180.

60 J. Michelet, *La peuple*, pp. 176 y 177; «Introduction a l'histoire universelle», *Oeuvres Complètes*, 35, Flammarion, París, 1897, pp. 403, 405 y 406.

61 A. R. Pugh, *Michelet and his ideas*..., p. 72; J. Simon, *Mignet, Michelet, Henri Martin*, p. 45; H. Taine, *Essais de critique et d'histoire*, trad. esp. *Ensayos de crítica y de historia*, Aguilar, Madrid, 1953, p. 150; R. Harmand, *Michelet. Étude et Extraits annotés*, pp. 61-62; M. E. Johnson, *Michelet et le Christianisme*, p. 230.

62 Robert Van der Elst, *Michelet naturaliste. Esquisse de son système de philosophie*, Librairie Ch. Delagrave, París, 1914, pp. 220-221 y 227.

63 Edward K. Kaplan, *Michelet's Poetic Vision*..., pp. 99, 103 y 107.

64 P. Petitier, *Jules Michelet. L'homme histoire*, pp. 318, 313 y 323.

65 M. E. Johnson, *Michelet et le christianisme*, p. 31.

66 J. L. Cornuz, *Jules Michelet. Un aspect*..., pp. IX y X. Desde los estudios de Viallaneix, la revalorización filosófica de Michelet ha ido en aumento, siendo buena prueba de ello las obras de Linda Orr (*Jules Michelet. Nature, History and Language*, Cornell University Press, Ithaca, 1976) y la ya citada de Kaplan.

67 J. Michelet, *L'Oiseau*, 5.ª ed., revisada y aumentada, Librairie de L. Hachette et Cie., París, 1858, pp. X, XLIX, LII, LV y 289.

68 J. Michelet, *L'Insecte*, Librairie L. Hachette et Cie., 6.ª ed., París, 1867, pp. XXXIX, XV, 128, VIII (insiste en la voluntad en pp. 44, 62, 80, 163, 222, 255, 295, 317, 343, 358), 272 y 374.

69 J. Michelet, *La Mer*, Introducción y notas de Marie-Claude Chemin y Paul Viallaneix, L'Age D'Homme, Lausanne, 1980, pp. 38, 49, 50, 215 y 216.

70 J. Michelet, *La Montagne*, Librairie Internationale, A. Lacroix— Verboeckhoven, 7.ª ed., París, 1868, pp. II, III, IV, 109, 114, 114-115, y 115; J. Michelet, *Journal*, tomo II, pp. 269 y 272.

71 J. Michelet, *La Femme*, en *Oeuvres Complètes*, Ernest Flammarion, 1893-1898, París, tomo 34, pp. 686 y 687; 687 y 623.

72 J. Michelet, *La peuple*, ed. cit., p. 160.

73 Philippe Darriulat, *Les Patriotes. La gauche républicaine et la nation. 1830-1870*, Éditions du Seuil, París, 2001, pp. 120-151.

74 Pierre Albouy, *Mythes et mythologies dans la littérature française* (1969), Armand Colin, París, 1981, p. 205.

75 J. Michelet, *Histoire de la Révolution*, ed. cit., tomo VII, pp. 47-79 y 344-366.

76 Edmond Biré, *Causeries littéraires*, Librairie et Imprimerie Vitte et Perrusel, Lyon, 1890, pp. 122-164, cit., p. 161.

77 J. Michelet, *Histoire de la Révolution*, tomo IX, p. 420; P. Albouy, *Mythes et mythologies*..., p. 225; J. Simon, *Mignet, Michelet, Henri Martin*, p. 257 (*cfr.* pp. 264-275).

78 E. Fauquet, *Michelet ou la gloire*..., p. 383.

79 P. Viallaneix, *Michelet, les travaux*..., p. 463.

80 P. Viallaneix, *Michelet, les travaux*..., p. 543; E. Fauquet, *Michelet ou la gloire*..., p. 416.

81 P. Viallaneix, *Michelet, les travaux*..., p. 476.

[82] J. Michelet, *Le Peuple*, pp. 227-230.

[83] J. Michelet, *Le peuple*, pp. 237, 240, 243, 243 y 246.

[84] Destacada por gran número de autores, como Christian Delacroix, François Dosse y Patrick García (*Les courants historiques en France. XIXe-XXe siècle*, 1999, Armand Colin, 2.ª ed., París, 2005, p. 39) o Jean Maurice Bizière y Pierre Vayssière (*Histoire et historiens. Antiquité, Moyen Âge, France Moderne et Contemporaine*, 1995, Hachette, París, 2004, p. 143).

[85] L. Febvre, *Michelet et la Renaissance*, p. 127.

[86] Claude Millet, *Le légendaire au XIXe siècle. Poésie, mythe et vérité*, Presses Universitaires de France, París, 1997, pp. 190-191.

[87] Claude Millet, *Le légendaire au XIXe siècle*..., pp. 209-213.

[88] E. Fauquet, *Michelet ou la gloire*..., p. 315; Pierre Lasserre, *Le romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle*, Société du Mercure de France, París, 1907, p. 412.

[89] A. Mitzmann, *Michelet ou la subversion*..., p. 158; J. Gaulmier, *Michelet*, p. 43; P. Bénichou, *Le temps des prophètes*..., pp. 546-547; cit. p. 547; J. Michelet, «Introduction a l'histoire universelle», pp. 467 y 469.

[90] J. Michelet, *Le peuple*, pp. 128-129; H. Mignot, *Michelet, éducateur*, pp. 23-33; Michel Winock, *Les voix de la liberté. Les écrivains engagés au XIXe siècle*, Editions du Seuil, París, 2002, p. 347.

[91] P. Viallaneix, *Michelet, les travaux*..., pp. 510 y 512.

[92] J. Michelet, *Nos fils*, p. 268.

[93] H. Mignot, *Michelet, éducateur*, p. 17.

[94] Diversos autores demostraron que en la Historia escrita por Michelet la imaginación reinaba sobre la realidad acontecida. En crítica hoy olvidada por la historiografía, Nettement demostró que «a fuerza de querer sacar de los hechos las ideas que contienen, Michelet saca las ideas que no contienen», y que «somete los hechos a la tiranía de las ideas» (A. Nettement, *Histoire de la littérature française*..., tomo II, p. 408). Lasserre, que «fue incapaz de distinguir entre la realidad y su imaginación, entre los hechos tal como fueron y los hechos tal como su fantasía y sus sentimientos exigían que fueran» (P. Lasserre, *Le romantisme français. Essai sur*..., p. 366). Incluso Monod, en la primera obra que se ocupó de él, le describió como un «alucinado», aunque no soñador, debido a su gran «imaginación» (G. Monod, *Les maîtres de l'histoire*..., pp. 252 y 254).

En cuanto a sus errores históricos, que toda la crítica admite, sigue siendo interesante la obra de Gorini, referida a la Edad Media, en la que se muestran multitud de errores, casi siempre en detrimento de la Iglesia y de la religión católica (J. M. Sauveur Gorini, *Défense de l'Église contre les erreurs historiques de MM. Guizot, Aug. Et Am. Thierry, Michelet, Ampère, Quinet, Fauriel, Aimé-Marin, etc.*, Girard et Josserand, Lyon, 1855, tomo I, pp. 289-298, 308-313, 335-337, 374-379, 385-396, 401-403, 420-435, 489-493, 496-508, 551-561 y 564-570).

[95] Guy Bourdé y Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Editions du Seuil, París, 1990; trad. esp. *Las escuelas históricas*, Akal, Torrejón de Ardoz, 1992, p. 119.

[96] Georges Lefebvre, *La naissance de l'historiographie moderne*, Flammarion, París, 1971; trad. esp., *El nacimiento de la historiografía moderna*, Martínez Roca, Barcelona, 1974, pp. 206 y 211.

[97] Edmond et Jules de Goncourt, *Journal. Mémoires de la vie littéraire. I, 1851-1856*, edición de Robert Ricatte, con prólogo y cronología de Robert Kopp, Robert Laffont, col. Bouquins, París, 1989, p. 838.

Verdaderamente, es un retrato de probidad intelectual, histórica y moral, muy propia de un profesor que había desempeñado la cátedra de historia y moral en el Colegio de Francia.

98 Se refiere Michelet a estos *cuatro* versos de *Écrit au bas d'un Crucifix*:

Vous qui pleurez, venez à ce Dieu, car il pleure.
Vous qui souffrez, venez à lui, car il guérit.
Vous qui tremblez, venez à lui, car il sourit.
Vous qui passez, venez à lui, car il demeure.

99 La cita J. M. Carré, *Michelet et son temps*, p. 56.

100 P. Viallaneix, *Michelet, les travaux*..., los entrecomillados en las pp. 264, 438, 445 y 446; P. Bénichou, *Le temps des prophètes*..., pp. 519-523 y 531-532, cit. p. 522; J. R. Williams, *Jules Michelet, historian as*..., p. 14.

101 P. Bénichou, *Le temps des prophètes*..., p. 536.

102 *Cfr.* P. Bénichou, *Le temps des prophètes*, pp. 532 y ss.; J. Michelet, *Journal*, tomo II, p. 256. Es erróneo el razonamiento de Monod cuando intenta explicar, justificándolo, el cambio de Michelet diciendo que se debió, por una parte, a que al seguir el curso de la historia hacia nuestros días, vio que la acción de la Iglesia había ido cambiando y que «después de haber sido la guardiana y el apostol de la civilización, se convirtió en la enemiga de todo progreso y de toda libertad»; y, por otra, a que «el espíritu clerical renaciente se esforzaba en llevar la sociedad moderna, de nuevo [...], a la imitación de la Edad Media» (G. Monod, *Les maîtres de l'histoire*..., pp. 244 y 245). Aunque hubieran sido ciertos esos hechos, que no lo eran, el argumento es inútil para explicar y, aún menos para justificar, que los hechos posteriores, de siglos más tarde, puedan hacer variar la realidad de los hechos de siglos anteriores, aquellos en los que la Iglesia, según redacciones anteriores, había sido «guardiana y apóstol de la civilización».

103 L. Febvre, *Michelet et la Renaissance*, pp. 162, 232 y 234; Maurice Bouvier-Ajam, «De la méthode de Michelet» y «L'Histoire cent ans après Michelet», *Europe*, núm. 535-536, noviembre diciembre 1973, pp. 15-27 y 162-174, cit. p. 173; Jean Walch, *Les maîtres de l'histoire, 1815-1850. Augustin Thierry, Mignet, Guizot, Thiers, Michelet, Edgar Quinet*, Champion-Slatkine, Ginebra, 1986, pp. 193-232.

104 J. Michelet, *La sorcière*, prólogo y cronología de P. Viallaneix, GF Flammarion, París, 2004, pp. 57 y 35; A. R. Pugh, *Michelet and his ideas on social reform*, p. 46; Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, CSIC, Madrid, 1994, vol. II, p. 884.

105 Véase sobre la cuestión P. Viallaneix, *La voie royale*..., p. 347 y ss.

106 J. Michelet, *La France devant L'Europe*, Successeurs Le Monnier, 2.ª ed., Florencia, 1871, p. 7.

107 P. Petitier, *Jules Michelet. L'homme histoire*, p. 461.

108 Albert Mathiez, citado por A. Chabaud, *Jules Michelet. Son oeuvre*, p. 54.

109 Esta pretendida filosofía de la historia «se resume en algunas frases fuertes: "el hombre es su propio Prometeo", "el cristianismo desaparece del mismo modo que la arbitrariedad y la gracia que le acompañan", "la historia de la civilización es la lucha de la libertad contra la fatalidad", "Gloria a los pueblos que triunfarán de sus tiranos". Es un pensamiento que lleva a la acción, por el conocimiento, al tiempo que por la Revolución. Es un pensamiento mesiánico en cuanto anuncia la felicidad de los hombres» (Gérard Milhaud, «Michelet, philosophe de l'histoire», *Europe*, núm. 535-536, noviembre diciembre 1973, p. 28-42, cit. p. 28).

110 H. Sée, *Science et Philosophie de l'Histoire*, p. 356; Gustave Rudler, *Michelet. Historien de Jeanne d'Arc*, Les Presses Universitaires de France, París, 1925, tomo I, *La Méthode*, pp. 12-13 y 67.

111 Citado por François-Furet, *La gauche et la révolution au milieu du XIXe siècle*, Hachette, París, 1986, p. 102; Simone Bernard-Griffiths, «Rupture entre Michelet et Quinet. A propos de l'Histoire de la Révolution», en P. Viallaneix, y otros, *Michelet cent ans après* (pp. 145-165), pp. 146-147.

112 J. Michelet, *Écrits de jeunesse*..., p. 182; *Histoire de la Révolution*, tomo I, p. 123.

113 A. Mitzmann, *Michelet ou la subversion*..., pp. 25-27; E. Fauquet, *Michelet ou la gloire*..., pp. 19-23; J. Michelet, *Le Peuple*, pp. 64 y 68.

114 P. Viallaneix, *La voie royale*..., pp. 21, 24, 28, 30, 48, 83 y *passim*.

115 P. Viallaneix, *La voie royale*..., pp. 57-63.

116 G. Monod, *La vie et la pensée de Jules Michelet*, tomo I, p. 13; H. Taine, *Ensayos*..., pp. 133, 142 y 120-121.

117 M. E. Johnson, *Michelet et le Christianisme*, ed. cit., p. 244.

118 J. Michelet, *Des jésuites*, Comptoir des Imprimeurs-Unis, Hachette, Pantin, París, 6.ª ed., 1844, pp. 38 y 31-32; *Journal*, tomo II, p. 12; P. Bénichou, *Le temps des prophètes*..., p. 530; Michelet, *Le Peuple*, p. 156; *Nos fils*, p. 363.

119 G. Monod, *La vie et la pensée de Jules Michelet*, tomo II, pp. 11 y 12; A. R. Pugh, *Michelet and his ideas on social reform*, pp. IX y XXX; R. Harmand, *Michelet. Étude et Extraits annotés*, p. 74.

120 P. Bénichou, *Le temps des prophètes*..., pp. 532 y 529.

121 J. Michelet, *La Femme*, pp. 624-625; *L'Amour*, *passim*; *La Femme*, p. 400 (sobre las ideas equivocadas y nocivas de Michelet sobre la mujer, Thérese Moreau, *Le sang de l'Histoire. Michelet, l'Histoire et l'idée de la femme au XIXe siècle*, Flammarion, col. Nouvelle Bibliothèque Scientifique, París, 1982, en especial, pp. 105-200); G. Monod, *Les maîtres*..., p. 246.

122 P. Bénichou, *Le temps des prophètes*..., p. 561. Lo niega Viallaneix (*La voie royale*..., p. 439).

123 «La fe religiosa que anida en nuestro corazón y que aquí enseñamos es que el hombre se unirá a toda la tierra» (J. Michelet, *L'Oiseau*, p. X).

124 Con su admiración por los insectos, especialmente por las hormigas, quizá porque «la hormiga es franca y profundamente republicana», con su sublimación de la reproducción sexual de los insectos que culmina en «el amor de la madre insecto», desvarios que traen causa de que, según dijo, «creía que iba a estudiar cosas y me encontré con almas» (J. Michelet, *L'Insecte*, pp. 357, 43-44 y 359); Halévy, negando que fuera panteísta, estimaba que estas obras sí lo eran (D. Halévy, *Jules Michelet*, p. 147).

125 J. Michelet, «Prólogo» de 1868 a su *Historia de la Revolución francesa*, en François Furet, *La gauche et la révolution au milieu du XIXe siècle*, París, Hachette, 1986, p. 286; *Nos fils*, p. 11.

126 Hermione Quinet, *Cinquante ans d'amitié. Michelet-Quinet (1825-1875)*, Armand Colin et Cie., París, 1899, p. 302.

127 P. Bénichou, *Le temps des prophètes*..., p. 536.

128 J. Michelet, *Le Peuple*, pp. 151 y ss.

129 J. Michelet, Introducción al tomo II de su *Histoire de la Révolution Française*, en *Oeuvres Complètes*, Ernest Flammarion, 1893-1898, p. 3.

130 Charles Augustin Sainte-Beuve, *Mes poisons*, introducción de Pierre Drachline, José Corti, 1988, p. 120.

1 Tomo estos datos de André Retif, *Pierre Larousse et son oeuvre (1817-1875)*, Librairie Larousse, París, 1975, pp. 14, 15, 19, 25, 26.

2 Jean-Yves Mollier, «Un sphinx bourgignon», en J. Y. Mollier y Pascal Ory, *Pierre Larousse et son temps*, Larousse, París, 1995 (pp. 9-27), p. 12.

3 J. Y. Mollier, «Un sphinx...», p. 15.

4 Jacqueline Lalouette, *La République anticléricale. XIXe-XXe siècles*, Editions du Seuil, París, 2002, p. 123; Michel Vovelle, «La Révolution de Pierre Larousse», en J. Y. Mollier y P. Ory, *op. cit.* (pp. 171-178), p. 174; Alice Gérard, «L'Histoire», en J. Y. Mollier y P. Ory, *op. cit.* (pp. 153-160), p. 158.

5 A. Retif, *Pierre Larousse...*, pp. 90 y 278.

6 Su socialismo era «opuesto al estatismo de Louis Blanc», Jacques Seebacher, «Le sujet Pierre Larousse», en J. Y. Mollier y P. Ory, *op. cit.* (pp. 77-84), p. 78.

7 Su positivismo excluyó el aspecto «religioso» y estuvo mucho más inclinado hacia Littré que hacia Comte (Annie Petit, «Le positivisme», en J. Y. Mollier y P. Ory, *op. cit.* (pp. 265-272).

8 A. Retif, *Pierre Larousse...*, pp. 180 y 229.

9 Mona Ozouf, «L'Instituteur», en J. Y. Mollier y P. Ory, *op. cit.* (pp. 95-102), p. 100.

10 Pascal Ory, «"Radical": Introduction à la pensée de Larousse (Pierre) et de Pierre Larousse», en J. Y. Mollier y P. Ory, *op. cit.* (pp. 29-36), p. 31.

11 A. Retif, *Pierre Larousse...*, pp. 227-228, 230 y 230-231.

12 J. Lalouette, *La République anticléricale...*, pp. 129, 130, 134-135 y 137.

13 A. Gérard, «L'Histoire», p. 156.

14 *Grand Dictionnaire Universel du XIXe Siècle*, Administration Du Grand Dictionnaire Universel, París, 1866, tomo I, preface, pp. LXV, LXVIII y LXX.

15 *Grand Dictionnaire Universel du XIXe Siècle*, 1873, tomo X, p. 480, col. 4.ª.

16 *Grand Dictionnaire Universel du XIXe Siècle*, 1876, tomo XV, pp. 1525 y 1526.

17 J. Lalouette, *La République anticléricale...*, p. 140.

18 *Grand Dictionnaire Universel du XIXe Siècle*, tomo I, preface, p. LXIV; véanse las pp. XXII y LXV.

LA *VIDA DE JESÚS* Y EL DRAMA DE LA VIDA DE RENAN

1 Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, cronología e introducción de Henriette Psichari y notas de Laudice Rétat, GF-Flammarion, 2002.

2 Edmond Renard, *Renan. Les étapes de sa pensée*, Librairie Bloud et Gay, París, 1928, p. 8 y ss.; Francis Mercury, *Renan*, Olivier Orban, París, 1990, p. 93.

3 Michel Winock, *Les voix de la liberté. Les écrivains engagés au XIXe siècle*, Éditions du Seuil, París, 2002, p. 508.

4 André Cresson, *Ernest Renan. Sa vie, son oeuvre*, Presses Universitaires de France, París, 1949, p. 8.

5 Henri Peyre, *Renan*, Presses Universitaires de France, París, 1969, p. 37.

6 Jean Balcou, *Renan, un celte rationaliste*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1997, p. 14.

Igualmente, entre otros muchos, pues es la idea más difundida; así, de entre los autores citados en este trabajo, por ejemplo, Émile Faguet (*Politiques et moralistes du dix-neuvième*

siècle. Troisième série. Stendhal, Tocqueville, Proudhon, Sainte-Beuve, H. Taine, E. Renan, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, París, 1890, p. 323); Philippe Van Tieghem, *Renan*, Librairie Hachette, París, 1948, p. 51; Francis Kaplan, «Du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob au Dieu en devenir», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, núm. 4, octubre-diciembre 1987 (pp. 403-423), pp. 403-404; Philippe Barret (*Ernest Renan. Tout est possible, même Dieu!*, François Bourin, París, 1992, pp. 45-49); Annie Petit («La formation de l'esprit scientifique d'Ernest Renan», en Jean Balcou [coord.], *Ernest Renan et les souvenirs d'enfance et de jeunesse: la conquête de soi*, Honoré Champion, París, 1992, pp. 37-65); o Francisco Pérez Gutiérrez (*Renan en España*, Taurus, Madrid, 1988, pp. 28 y 82).

7 E. Renan, *Souvenirs...*, p. 55. Renard lo achacará a la filosofía, pero también, en cierta medida, a la sensualidad (E. Renard, *Renan...*, pp. 44-76).

8 Jean Psichari, *Ernest Renan. Jugements et souvenirs*, Les Editions du Monde Moderne, París, 1925, p. 151.

9 E. Renan et M. Berthelot, *Correspondance. 1847-1892*, Calmann Lévy, París, 1898.

10 E. Renan, *Souvenirs...*, p. 215.

11 Henriette Psichari, *Renan d'après-lui-même*, Librairie Plon, París, 1937, p. 288.

12 E. Renan, *Souvenirs...*, p. 161; *cfr.* pp. 179 y 189.

13 Gaulmier ha observado que Renan «no se *relata* sino que se *juzga*; y lo hace olvidando y ocultando lo que fue en su juventud en virtud de lo que era al escribir sus *Souvenirs*» (Jean Gaulmier, «A propos des "Souvenirs d'enfance et de jeunesse". Quelques problèmes de l'autobiographie», en Jean Balcou [coord.], *Ernest Renan et les souvenirs d'enfance et de jeunesse: la conquête de soi*, ed. cit. pp. 93-105; cit., pp. 100-105).

14 E. Renan, *Souvenirs...*, pp. 198 (tal pensamiento se lo debe a su amigo, el químico orgánico Marcelin Berthelot, según indica Charles Chauvin, *Renan (1823-1892)*, Desclée de Brouwer, París, 2000, p. 31), 198 (*cfr.* 283-285) y 152.

15 Recientemente me he ocupado de algunos autores positivistas: E. Cantero, «Literatura, religión y política en la Francia del siglo XIX: Saint-Simon», *Verbo*, núm. 441-442, enero-febrero 2006, pp. 101-114; «Literatura, religión y política en la Francia del siglo XIX: Auguste Comte», *Verbo*, núm. 443-444, marzo-abril 2006, pp. 293-315; «Literatura, religión y política en la Francia del siglo XIX: Emile Littré y Pierre Larousse», *Verbo*, núm. 445-446, mayo-junio-julio 2006, pp. 459-469.

16 E. Renan, *Souvenirs...*, pp. 158 y 162.

17 Citado por Annie Petit, «La formation de l'esprit scientifique de Renan», ed. cit., p. 51. Chauvin, que sustituye autoteísta por antiteísta y suprime materialista, atribuye la frase a una carta dirigida a su hermana (C. Chauvin, *Renan*, p. 22); es cierto que se puede tratar de dos cartas de contenido similar aunque no idéntico.

18 Jean Pommier, *La jeunesse cléricale d'Ernest Renan. Saint-Sulpice*, Publications de la Faculté des Lettres de L'Université de Strasbourg, 1933, p. 234.

19 E. Renan, *Souvenirs...*, p. 186, nota; J. Cognat, *M. Renan. Hier et aujourd'hui*, Jules Gervais, Libraire-Editeur, París, 1886, pp. 12 y 13 (*cfr.* 111-112); E. Renan, «Lettre a M. Strauss», en *La réforme intellectuelle et morale*, Calmann-Lévy Editeurs, París, 12.ª ed., 1929, p. 168.

20 Henri Massis, *Jugements. Renan, France, Barrès*, Plon, París, 6.ª ed., 1923, pp. 38 y 42-50.

Lasserre, en cambio, considera que en la etapa de Issy «la filosofía» debilitó su fe, aunque todavía le dejó «una creencia extremadamente frágil y como desmantelada»; y que fue su estancia en San Sulpicio, con el estudio de la exégesis y la crítica de las Escrituras, donde aquella

fe desapareció: «La crítica la consumó» (Pierre Lasserre, *La jeunesse d'Ernest Renan. Histoire de la crise religieuse au XIX siècle*. Tomo II: *Le drame de la métaphysique chrétienne*, Librairie Garnier Frères, París, 1925, p. 219).

Lasserre también negó que su hermana le instigara a abandonar la Iglesia o que influyera en su pérdida de la fe (P. Lasserre, *La jeunesse d'Ernest Renan*..., p. 257).

Massis acude a la correspondencia entre ambos, mientras que Lasserre se limita al testimonio de Renan vertido en *Ma soeur Henriette*. Es posible que cuando le visitaba en Issy, antes de marchar a Polonia, fueran ciertas esas palabras que cita Lasserre: «Sabía el respeto que merece la fe de un niño. Nunca me dijo una palabra para desviarme de una línea que seguía con toda espontaneidad». Pero no parecen, ya, tan exactas estas otras relativas a su abandono de San Sulpicio: «Se había guardado siempre de ejercer sobre mí ninguna influencia a este respecto» (E. Renan, *Ma soeur Henriette*, trad. esp., *Mi hermana Henriette*, La Gaya Ciencia, col. Moby Dick, Barcelona, 1978, pp. 25 y 33). Como es sabido, este opúsculo está escrito a la mayor gloria de su hermana, por lo que no es de extrañar que se ocultara su influencia; además, de ese modo se realza, sin duda, el propio criterio de Renan y su capacidad de discernimiento. Por la correspondencia entre ambos hermanos sabemos que son inexactos esos recuerdos de Renan correspondientes a la última cita, que continúa de este modo: «Cuando le hice partícipe de las dudas que me atormentaban y que convertían en deber el abandono de una carrera que requiere la fe absoluta, se mostró encantada, y ofreció facilitarme tan difícil paso» (*Ma soeur*..., ed. cit., pp. 33-34). Esas «dudas» las conocía su hermana desde mucho antes. Además, Renan, en su prólogo a *Feuilles Détachées*, escribe que su hermana «a los veinte años [por tanto, en 1843] me arrastró al camino de la razón y me tendió la mano para atravesar un paso difícil» (E. Renan, *Oeuvres Completes*, edición de Henriette Psichari, Calmann-Lévy, París, 1948, tomo II, p. 950).

21 Joseph Petrus Boosten, *Taine et Renan et l'idée de Dieu*, Druk Firma Boosten et Stols, Maastricht, 1936, pp. 40-49; Jean Guitton, *Renan et Newman*, Aubier Editions Montaigne, Aix, 1938, p. 19; Jules Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, Emmanuel Vitte, Lyon, 1956, pp. 68 y 78. Uno de sus últimos biógrafos, Mercury, sigue insistiendo en que al finalizar Renan sus estudios en Issy sólo dudaba de su vocación religiosa pero no de sus convicciones católicas (F. Mercury, *Renan*, p. 154).

22 Véase la exposición crítica en P. Lasserre, *Renan et nous*, Bernard Grasset, París, 1923, pp. 77-137.

23 E. Renan, *Souvenirs*..., p. 156.

24 Para Barrès, la correspondencia entre Renan y su hermana revela que no existió verdadera cuestión religiosa y que hay que abandonar la idea de que fueron motivos religiosos o teológicos los que le hicieron abandonar la fe, puesto que toda su preocupación residía en cuál sería su futuro. Todo se reducía a un problema «de economía doméstica» (Maurice Barrès, «La verité sur la crise de conscience de M. Renan», en *Taine et Renan. Pages perdues*, recueillies et commentées par Victor Giraud, Editions Bossard, París, 1933, pp. 49-62); J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, pp. 62-63.

25 H. Massis, *Jugements*..., p. 58 (véase E. Renan, *L'avenir de la science*, introducción, cronología y bibliografía de Annie Petit, GF-Flammarion, París, 1995, pp. 114, 115, 128 y 296); J. Cognat, *M. Renan. Hier et aujour'hui*, p. 296; E. Renan, *Études d'histoire religieuse*, edición de Henriette Psichari, Gallimard, París, 1992, pp. 16, 119, 158, 162; *Diálogos filosóficos*, F. Sempere y Compañía, Valencia, s. f., p. 25.

26 Así, se ha repetido inexplicablemente, incluso por historiadores y críticos consagrados por su seriedad, como Winock, que indica de Renan: «Demasiado respetuoso de la fe de los

demás, comenzando por la de su madre. No declara ninguna guerra al cristianismo» (M. Winock, *Les voix de la liberté...*, p. 519).

27 E. Renan, «Carta a George Sand, agosto de 1863», en *Oeuvres Complètes. Tome X, Correspondance. 1845-1892*, edición de Henriette Psichari, Calmann-Lévy, París, 1961, pp. 381-382. Prácticamente lo mismo le había escrito el 14 de agosto de 1859 a Montalembert (*ibídem*, p. 251); *Souvenirs...*, pp. 44 y 77; *Diálogos filosóficos*, pp. 94-95 y 91.

28 E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, Calmann-Lévy Editeurs, París, 12.ª ed., 1929, pp. 64, 107, 110 y 97.

29 E. Renan, «La part de la famille et de l'Etat dans l'education» (1869), en *La réforme intellectuelle et morale*, p. 318; P. Lasserre, *La jeunesse d'Ernest Renan...*, tomo I, p. 141; Gabriel Monod, *Les maîtres de l'histoire: Renan, Taine, Michelet*, Calmann-Lévy, París, 1894, pp. 43 y 41 (silencia Monod la obra de Renan *La réforme intellectuelle et morale*, así como su cambio —aunque no fue definitivo— tras la derrota de Sedan, a lo que no alude en absoluto, sin duda para no *oscurecer* el retrato librepensador de Renan); Maurice Weiler, *La pensée de Renan*, Bordas Frères, Les Editions Françaises Nouvelles, Grenoble, 1945, pp. 207 y 206; H. Psichari, *Renan d'après-lui-même*, p. 91.

30 Un ejemplo de esta crítica refutadora de las pretensiones de Renan puede verse en la Pastoral del Obispo de Nimes (Claude Henri Augustin Plantier, *Instruction Pastorale de Monseigneur l'Eveque de Nimes. Au Clergé de son Diocése contre un ouvrage intitulé Vie de Jésus, par Ernest Renan*, Typographie Soustelle, Nimes, 1863), rebatiendo los principios de la *crítica* de Renan y defendiendo la autenticidad e historicidad de los Evangelios. En modo alguno se trata de «un tejido de injurias» como afirmaba su apologético biógrafo Millepierres (François Millepierres, *La vie d'Ernest Renan, sage d'Occident*, Librairie Marcel Rivière, París, 1961, p. 276). Para afirmar tal cosa es preciso no haberla leído.

31 Sainte-Beuve, *Les grands écrivains français. Philosophes et essayistes*, III, Études des Lundis et des Portraits classées selon un ordre nouveau et annotées par Meurice Allem, Librairie Garnier Frères, París, 1930, p. 180.

32 E. Renan, *Études d'histoire religieuse*, ed. cit., pp. 141, 144, 166 y *passim*.

33 Charles Émile Freppel, *Examen critique de la Vie de Jésus de M. Renan*, Victor Palmé Editeur, 15.ª ed., París, 1866; Wladimir Guetee, *E. Renan devant la science ou Refutation de la Prètendue Vie de Jésus de M. E. Renan au triple point de vue de l'exégése biblique, de la critique historique et de la philosophie*, Librairie de L'Union Chrétienne, 2.ª ed., París, 1864; A. Gratry, *Jesus Christ. Reponse a M. Renan*, Henri Plon, 2.ª ed. París, 1864; J. P. Palous, *Divinité du Christianisme et Essais Critiques sur l'ouvrage antichrétien de M. Renan*, Imprimerie et Librairie Administratives de Paul Dupont, París, 1864; Sainte-Beuve, *Les grands écrivains...*, III, p. 192.

34 Entre los numerosísimos comentarios y críticas, Barbey D'Aurevilly, que años más tarde indicaría que había sido un error haber tomado en serio el cúmulo de bobadas escritas por Renan en la *Vida de Jesús*, el mismo año de la aparición de la obra destacaba que Renan no aportaba prueba alguna ni demostraba nada, habiendo compuesto su libro sobre la base de «un quizá universal» (Jules Barbey d'Aurevilly, *Philosophes et Ecrivains religieux et politiques*, Alphonse Lemerre Editeur, París, 1909, pp. 146-148; cit., p. 148).

35 E. Renard, *Renan. Les etapes de sa pensée*, p. 144.

36 C. E. Freppel, *Examen critique...*, pp. 9, 20, 151; E. Renard, *Renan. Les étapes de sa pensée*, pp. 145 y 205.

37 J. Psichari, *Ernest Renan...*, pp. 15, 90, 138 y 139; M. J. Lagrange, *La Vie de Jésus d'après Renan*, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda Editeur, 3.ª ed., París, 1923, pp. 90, 99; Prosper Alfaric, *Les Manuscrits de la «Vie de Jésus» d'Ernest Renan*, Publications de la Faculté

des Lettres de l'Université de Strasbourg, Les Belles-Lettres, París, 1939, p. LXII; P. Van Tieghem, *Renan*, p. 93.

38 Claude Millet, *Le légendaire au XIXe siècle*, Presses Universitaires de France, París, 1997, pp. 127 y 128; F. Pérez Gutiérrez, *Renan en España*, pp. 52-53. Salvo en el progreso del estudio de las lenguas semitas, en epigrafía y en arqueología del Oriente próximo, respecto a lo que se indica algo, en lo que se refiere a la historia, Dussaud casi se limita a exponer, de forma resumida, la obra de Renan. Más concretamente, no aparece por parte alguna qué hay de científico en la *Vie de Jésus* y en la *Histoire des origines du christianisme* (René Dussaud, *L'oeuvre scientifique d'Ernest Renan*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1951, pp. 70-117). Taine también percibió que su obra no era científica. En carta de 18 de junio de 1873, le escribía a su mujer: «He recibido el Anti-Cristo de Renan [...] el defecto permanece; faltan demasiados documentos» (Hippolyte Taine, *Sa vie et sa correspondance*, vol. III, *L'Historien (1870-1875)*, Librairie Hachette et Cie., 2.ª ed., París, 1905, p. 231).

39 F. Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle. Troisième sèrie...*, p. 378; J. Psichari, *Ernest Renan...*, p. 90; A. Cresson, *Ernest Renan. Sa vie, son oeuvre*, p. 60; F. Mercury, *Renan*, p. 99; Alec Mellor, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Mame, Tours, 1966, pp. 355-356.

40 *Cfr.* Rodrigo Fernández-Carvajal, «Estudio preliminar», en E. Renan, *¿Qué es una nación?*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, p. 36.

41 E. Renan, *L'avenir de la science*, p. 69; P. Van Tieghem, *Renan*, p. 63; E. Renan, *L'avenir...*, p. 72; M. Weiler, *La pensée de Renan*, pp. 18 y 140; E. Renan, *Diálogos filosóficos*, pp. 24-28; Ferdinand Brunetière, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, Librairie Académique Perrin, 2.ª ed., París, 1904, pp. 29-31, nota 1; J. Guitton, *Renan et Newman*, pp. 133-134.

42 E. Renan, «Carta a George Sand de agosto de 1863», en *Oeuvres Complètes*, tomo X, p. 381; E. Renan, *Oeuvres Complètes*, tomo II, pp. 1163-1164; E. Renan, *Vie de Jésus*, Calmann-Lévy, París, 9.ª ed., 1863, pp. XV, XLIV, V, 38, 40 y 457 (la obra está llena de afirmaciones semejantes); E. Renan, *Études d'histoire religieuse*, pp. 135, 144, 158; F. Millepierres, *La vie d'Ernest Renan...*, p. 277; W. Guetee, *E. Renan devant la science...*, pp. 93-98; cit. pp. 96-97 (*cfr.* M. J. Lagrange, *La Vie de Jésus d'après Renan*, pp. 61-69).

43 E. Renan, *L'avenir...*, pp. 78 y 95; A. Thibaudet, *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, Stock, Delamain et Boutellau, París, 1946, p. 354; E. Renan, prólogo a *Essais de morale et de critique* (1859), en *Oeuvres Complètes*, tomo II, p. 15; *Souvenirs...*, p. 44; Prólogo a *Feuilles Détachées*, en *Oeuvres Complètes*, tomo II, pp. 943 y 945; la última cita en H. Massis, *Jugements*, p. 14.

44 H. Psichari, *Renan d'après-lui-même*, p. 274; W. Guetee, *E. Renan devant la science...*, pp. 207 y 459; J. Guitton, *Renan et Newman*, p. 24; Charles Perraud, obispo de Autun, *A propos de la mort et des funérailles de M. Ernest Renan. Souvenirs et impressions*, H. Chapelliez et Cie., 2.ª ed., París, 1893, pp. 56-58; M. J. Lagrange, *La Vie de Jésus d'après Renan*, p. 13.

45 E. Renan, *Études d'histoire religieuse*, pp. 15, 27, 35 y 632.

46 Nautet lo advirtió con claridad al indicar que Renan «fabricó un nuevo Dios al que llamó el Ideal», que «todo hombre lleva en sí mismo» y «sin que tengan nada que ver las religiones» (Francis Nautet, «La déification de M. Ernest Renan», en *Notes sur la littérature moderne*, Deuxième série, Albert Savine, París, 1889, p. 10).

47 Así, entre otros muchos, Lévy-Bruhl o los ya citados Peyre y Cresson. En la exposición acrítica de éste último, su filosofía se reduce a historia de la ciencia, la metodología a experimentación sobre las fuentes con exclusión inicial de toda posibilidad de milagro y al método

crítico que, apoyado en la erudición, resulta ser una fe en el ideal proclamado por Renan (A. Cresson, *Ernest Renan. Sa vie, son oeuvre*, pp. 35-47).

Para Lévy-Bruhl, la filosofía de Renan respondió al «deseo de una doctrina que pudiera restaurarle todo lo que había perdido al perder la fe, que, sin tener que recurrir a lo sobrenatural, pudiera suministrarle una interpretación aceptable del universo y, al mismo tiempo, cierta regla de conducta»; por ello, «del sistema en el que había creído rechazó solamente lo que era claramente incompatible con su razón, es decir, con la ciencia y el criticismo. Conservó todo lo demás y constituyó una doctrina que siguió siendo esencialmente religiosa» (Lucien Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France* (1889), Burt Franklin, Nueva York, 1971, pp. 400 y 401). Una cosa es la filosofía en sentido figurado, que todos los hombres tenemos para gobernar nuestra vida y soportar cuanto nos acontece, y, otra muy distinta, la filosofía como ciencia. Y en absoluto puede considerarse que siguió siendo esencialmente religiosa. Desde luego, su regla de conducta, propia de los «seres superiores», no tiene ninguna raíz cristiana. Sí tiene razón, en cambio, al decir que era «anticristiana» (p. 412).

En realidad, Renan no fue, realmente, un filósofo. Como puso de relieve Allier (Raoul Allier, *La philosophie d'Ernest Renan*, Felix Alcan, 3.ª ed., París, 1906) hace más de cien años, para Renan todo sistema filosófico es tan cierto como falso (p. 46), rechazaba la metafísica (p. 49), consideraba que la filosofía no era una ciencia en sí, sino un aspecto de cada una de las ciencias (pp. 50-51) y que entra en la categoría del arte (p. 55). Estimaba que la filosofía, en cuanto tal, carecía de utilidad, pues no hay ninguna que supere el marco histórico y social en el que surge, por lo que sólo tiene interés la historia de la filosofía (pp. 66-69) y la ciencia de cualquier materia es su historia (p. 74). Por ello, Allier indicaba que para Renan «la filosofía no es otra cosa que el aliño de las ciencias; consiste en conducir a una unidad inteligible y provisional los elementos recogidos por las investigaciones particulares» de las ciencias (p. 72).

48 Véase la cita en F. Mercury, *Renan*, p. 412.

49 F. Pérez Gutiérrez, *Renan en España*, p. 59.

50 E. Renan, *Études d'histoire religieuse*, pp. 645 y 318; *Diálogos filosóficos*, pp. 111-112; Jules Lemaitre, *Les contemporains. Études et portraits littéraires, Prémiere Série*, Librairie H. Lecène et Oudin, París, 1886, p. 212.

51 Jean Pommier, *La pensée religieuse de Renan*, F. Rieder et Cie Editeurs, París, 1925, pp. 15, 18, 16 y 18-20; J. Guitton, *Renan et Newman*, p. 135; J. Pommier, *La pensée religieuse de Renan*, p. 22; E. Renan, *Le prêtre de Nemi*, en *Oeuvres Complètes*, tomo III, pp. 552-553.

52 J. Pommier, *La pensée religieuse de Renan*, pp. 68, 70-71 y 71-74; la cita en p. 51; la cita de Renan en J. Psichari, *Ernest Renan...*, p. 174; J. Psichari, *Ernest Renan...*, pp. 78 y 254.

53 Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, Calmann Lévy, 6.ª ed., París, 1883, tomo 2.º, pp. 405 y 406; Don Sauveur Paganelli, *Ernest Renan*, Ateliers Henri Peladan, Uzès, 1966, pp. 40, 41, 59, 60, 120, 121 y 128. Boosten también afirmó que no fue ateo (J. P. Boosten, *Taine et Renan et...*, p. 213. En esta cuestión su estudio me parece incompleto al fijarse sólo en los textos en los que Renan *parece* que tiene una cierta idea de Dios, aunque ésta sea errónea, como advierte Boosten).

54 Edouard Richard, *Ernest Renan, penseur tradicionaliste?*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix en Provence, 1996, pp. 50-57.

55 E. Renan, en *Oeuvres Complètes. Tome X, Correspondance. 1845-1892*, edición de Henriette Psichari, Calmann-Lévy, París, 1961, p. 50; *Lettres du Séminaire*, Calmann-Lévy, París, 1902, p. 250; *Oeuvres Complètes. Tome X*, pp. 51, 53 y 129-130.

56 C. Chauvin, *Renan (1823-1892)*, p. 58; F. Millepierres, *La vie d'Ernest Renan...*, pp. 310-312. Sus cartas escritas con motivo de su candidatura muestran un Renan optimista que creía que sería elegido (E. Renan, *Oeuvres Complètes*, tomo X, pp. 497-504).

57 G. Monod, *Les maîtres de l'histoire:..*, p. 4.

58 P. Van Tieghem, *Renan*, p. 126; M. Weiler, *La pensée de Renan*, p. 117.

59 Charles Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, A la Cité des Livres, París, 1933, tomo IV, p. 384, col. 2.ª.

60 Cit. en Eric Gasparini, *La pensée politique d'Hippolyte Taine: entre traditionalisme et libéralisme*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix en Provence, 1993, p. 209, nota 338.

61 Meyer al ocuparse de sus ideas políticas, muestra su sucesiva versatilidad —aunque a su juicio sin que ello entrañe contradicción de su pensamiento, lo que ya es difícil de salvar— y concluye que la nota predominante fue la del liberalismo (Eugène Meyer, *La Philosophie Politique de Renan*, Boivin et Cie., París, s. f., pero debe ser de 1923 por la alusión a su próximo centenario, p. 187).

62 E. Renan, *Études d'histoire religieuse*, p. 314; Jacques Boulanger, *Renan et ses critiques*, Editions du Siècle, 7.ª ed., París, 1925, pp. 141 y 146.

63 Sobre las oscilaciones del pensamiento de Renan, hasta el punto de haber sido reivindicado tanto por la derecha como por la izquierda políticas, véase E. Richard, *Ernest Renan, penseur traditionaliste?*, ed. cit.; sobre su crítica a la Revolución francesa, pp. 123-154; sobre su final aceptación de la República y la herencia de la Revolución, pp. 297-305.

64 M. J. Lagrange, *La Vie de Jésus d'après Renan*, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda Editeur, 3.ª ed., París, 1923, p. 10.

65 Véase el análisis de la cuestión hecho por Digeon (Claude Digeon, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)* (1959), Presses Universitaires de France, 2.ª ed., París, 1992, pp. 179-215).

66 La falta de espíritu crítico le ha impedido a Balcou, que ha estudiado la cuestión, efectuar un análisis objetivo y profundo, que hubiera puesto de relieve la inconsistencia del pretendido fundamento científico del pensamiento de Renan. Véase J. Balcou, *Renan, un celte rationaliste*, pp. 113-141.

67 Citado por H. Psichari, *Renan d'après-lui-même*, p. 141.

68 H. Psichari, *Renan d'après-lui-même*, p. 275.

69 C. E. Freppel, *Examen critique de la Vie de Jésus de M. Renan*, ed. cit.

70 Véase Harold W. Wardman, *Renan, historien philosophe*, C.D.U. et SEDES, París, 1979, pp. 24, 40-41, 46, 54, 67-71 y E. Richard, *Ernest Renan...*, pp. 67-95.

71 E. Renan, *Diálogos filosóficos*, pp. 49, 70-71, 77 y *passim*.

72 Para Charlton, estrictamente, el positivismo de Renan fue transitorio al inicio de su andadura intelectual, que derivó al cientificismo y terminó en un radical escepticismo (D. G. Charlton, *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-1870*, Clarendon Press, Oxford, 1959, pp. 86-126).

73 Una síntesis en castellano de su pensamiento filosófico en Teófilo Urdanoz, O.P., *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 1975, volumen V, pp. 348-353.

74 Véase E. Richard, *Ernest Renan...*, pp. 319-331.

75 En el tradicionalismo político español, Vegas Latapie, probablemente por influencia de Maurras, le citó con cierta frecuencia en apoyo de tesis contrarrevolucionarias, como crítico del socialismo y de la democracia y como defensor de la monarquía, pero sin considerarle representante de la contrarrevolución ni del pensamiento tradicional (Eugenio Vegas Latapie, *Consideraciones sobre la democracia*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1965, pp. 195-196; *Romanticismo y democracia*, Cultura Española, Santander, 1938, pp. 137, 139-140, 186). El único volumen que citó de Renan fue el correspondiente a *La réforme intellectuelle et morale*. En la conversación era sumamente crítico con la *Vida de Jesús* de Renan, que recomendaba que no se leyera.

76 Charles Maurras, *La démocratie religieuse*, Nouvelles Éditions Latines, París, 1978, pp. 492-493, 493 y 493-501; Louis Dimier, *Les maîtres de la Contre-Révolution au dix-neuvième siècle*, Librairie des Saints-Pères, París, 1907, pp. 209-230; E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, p. 65; L. Dimier, *Vingt ans d'Action Française et autres souvenirs*, Nouvelle Librairie Nationale, París, 1926, p. 223.

77 Pierre Guilloux, *L'Esprit de Renan*, J. De Gigord, París, 1920, p. 388.

78 T. Urdanoz, O. P., *Historia de la Filosofía*, p. 349.

79 Todavía, transcurridos cuarenta y cinco años desde la aparición de la *Vida de Jesús* y dieciseis desde la muerte de Renan, en su refutación de la objeción positivista a los milagros, Leroy centraba su análisis en las afirmaciones de Renan (Is. Leroy, *La Constatation du Miracle et l'Objection Positiviste*, Bloud et Cie., París, 1908).

80 Victor Giraud, *Le probléme religieux et l'histoire de la littérature française*, Editions Alsatia, París, s. d. (el prólogo es de 1937), p. 57.

81 Antoine Albalat, *La Vie de Jésus d'Ernest Renan*, Société Française d'Editions Littéraires et Techniques, París, 1933, pp. 126 y 129; J. Balcou, «La sensibilité bretonne et celtique de Renan ou Renan romantique», en Jean Balcou (coord.), *Ernest Renan et les souvenirs d'enfance et de jeunesse: la conquête de soi*, ed. cit., pp. 21-36, cit, p. 21.

82 H. Massis, *Jugements*, p. 9; J. Cognat, *M. Renan. Hier et aujourd'hui*, p. 30; J. Lemaitre, *Les contemporains. Études et portraits littéraires*, Premiére Série, p. 211; Georges Fremont, *Que l'orgueil de l'esprit est le grand écueil de la foi: Théodore Jouffroy, Lamennais, Ernest Renan*, Bloud et Barral, París, 1899, p. 53; F. Brunetière, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 53; P. Guilloux, *L'Esprit de Renan*, ed. cit., pp. 176, 183, 373 y 201-217; Gabriel Séailles, *Ernest Renan: essai de biographie psychologique*, Perrin, París, 2.ª ed, 1923, p. VII; E. Renard, *Renan. Les etapes de sa pensée*, pp. 23 y 26; J. Pommier, *La jeunesse cléricale...*, pp. 216, 217, 228, 262 y 228; J. Balcou, «La passion autobiographique chez Renan», en Jean Balcou (coord.), *Ernest Renan et les souvenirs d'enfance et de jeunesse: la conquête de soi*, pp. 7-15, cit., p. 10.

83 La complacencia en la duda, que Fraisse destaca en la obra de Renan, no es suficiente para eliminar su incredulidad escéptica que le llevó a la negación de Dios (Simone Fraisse, «Le Dieu de Renan», en Jean Balcou (coord.), *Ernest Renan et les souvenirs d'enfance et de jeunesse: la conquête de soi*, ed. cit., pp. 107-124).

84 Como ejemplo de crítica inconsecuente con la crítica a Renan, Boulanger reprochaba a Massis no haber tenido en cuenta más que la obra de juventud de Renan, pero sin embargo, sostenía que Renan «no sólo no cambió en los aspectos esenciales, sino que desde su juventud tenía la mayor parte de sus temas» (J. Boulanger, *Renan et ses critiques*, p. 238).

85 H. Psichari, *Renan d'après-lui-même*, p. 268.

86 Quizá ese fuera el motivo por el que, como advirtió Gore, a pesar de que Renan variara algunas de sus ideas conforme se desarrollaban los acontecimientos, sobre todo los políticos, fuera casi impermeable al pensamiento que sus contemporáneos desarrollaron en Francia (Keith Gore, *L'idée de progrès dans la pensée de Renan*, Éditions A.G. Nizet, París, 1970, pp. 293-294).

87 J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, pp. 77, 250, 280, 492-493, *passim*; la cita en p. 138; P. Guilloux, *L'Esprit de Renan*, p. 12; Hippolyte Parigot, *Renan. L'égoïsme intellectuel*, Ernest Flammarion, París, s.f., p. 146.

88 J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, p. 277.

89 P. Lasserre, *La jeunesse d'Ernest Renan...*, tomo I, p. 237; J. Balcou, *Renan...*, pp. 75-76 y 77; E. Renan, *Souvenirs...*, p. 129.

90 E. Renan, *Souvenirs...*, pp. 187, 233 y 232; H. Massis, *Jugements*, p. 61; A. Thibaudet, *Histoire de...*, p. 357; la cita de Renan en H. Massis, *Jugements*, p. 74; E. Renan, *Souvenirs...*, p. 107; *La réforme intellectuelle...*, p. 98; *Diálogos filosóficos*, p. 67.

91 Constituye un abuso de la palabra y del concepto considerar verdadera religión los despropósitos de Renan. Sin embargo, no han sido pocos los que, como Kaplan, al estudiar la cuestión, no se refieren a la religión de Renan en sentido figurado, sino en su significado real (F. Kaplan, «Du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob au Dieu en devenir», ed. cit).

92 E. Renan, *L'avenir de la science*, pp. 92, 82-83, 101 y 106.

93 Lasserre entiende que tal expresión es el resultado de la «total conciencia de sí misma» de la humanidad (P. Lasserre, *Renan et nous*, pp. 196-197).

94 E. Renan, *L'avenir de la science*, pp. 94 y 166; *L'eau de Jouvence*, en *Oeuvres Complètes*, Calmann-Lévy, París, 1949, tomo III, p. 489; *L'avenir de la science*, pp. 74 y 86; *L'eau de Jouvence*, pp. 508-509; *Le Prêtre de Nemi*, p. 590; *L'Abbesse de Jouarre*, en *Oeuvres Complètes*, Calmann-Lévy, París, 1949, tomo III, pp. 628, 632 y 671.

95 Henri Gouhier, *Renan auteur dramatique*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1972, p. 102.

96 H. Gouhier, *Renan auteur dramatique*, p. 103.

97 J. Balcou, «La passion autobiographique chez Renan», cit., p. 7.

98 E. Renan, *Diálogos filosóficos*, p. 25; *L'avenir de la science*, pp. 345 y 346; *Diálogos filosóficos*, pp. 84, 85 y 86.

99 Bernardo González Arrili, *Renan* (1971), Depalma, Buenos Aires, 1984, p. 133.

100 E. Renan, *Diálogos filosóficos*, pp. VIII, VII y VIII; pp. 24-28 y 49, 70-71 y 77. Pero incluso aunque se prescindiera de esta obra para indagar el pensamiento de su autor, lo que resulta ridículo, no afectaría para nada al discurso que desarrrollo en estas páginas.

101 E. Renan, *Oeuvres Complètes*, 1948, tomo II, p. 14; *Diálogos filosóficos*, pp. 88 y 89.

102 E. Renan, *L'avenir de la science*, pp. 374 y 374-375.

103 A pesar de todo lo escrito por Renan, buena parte de quienes se han ocupado de Renan, en general de forma apologética, han negado que fuera orgulloso, siendo ésta una falsa apreciación, hecha por sus enemigos; como muestra, A. Albalat, *La Vie de Jésus d'Ernest Renan*, p. 156.

104 Recuerda tal negativa J. Balcou, *Renan...*, p. 14.

105 E. Renan, *Diálogos filosóficos*, p. 24.

106 M. Weiler, *La pensée de Renan*, ed. cit., p. 208.

107 E. Renan, *L'eau de Jouvence*, en *Oeuvres Complètes*, tomo III, p. 478.

108 E. Renan, *L'eau de Jouvence*, pp. 481 y 482.

109 J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, ed. cit., pp. 412-413, 310 y 402.

Allier había indicado que el ideal de Renan «es puramente estético» y que la religión es absorbida por el arte (R. Allier, *La philosophie d'Ernest Renan*, pp. 156 y 157).

110 E. Renan, en *Souvenirs*, pp. 78-79.

111 C. Chauvin, *Renan*, p. 104.

La ideología contamina la historia

1 Así lo ha señalado recientemente para Italia, ante la crisis de identidad italiana, Oscar Sanguinetti, «Los caminos de la identidad italiana y la investigación histórica», *Verbo*, núm. 403-404, marzo-abril 2002, pp. 231-240.

[2] Sobre la historia, su finalidad, sus presupuestos y sus obstáculos, Federico Suárez, *La historia y el método de investigación histórica*, Rialp. Madrid, 2.ª ed., 1987.

[3] Un ejemplo, entre otros muchos, el de la *Historia subversiva*, propuesto por el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Deusto en 1990, *cfr.* José Fermín Garralda Arizcun, «Ciencia histórica: Investigación y didáctica», *Verbo*, núms. 295-296, mayo-junio-julio 1991, pp. 719-777, especialmente 736 y ss.

[4] *Cfr.* Jaurès Medvedev, *Grandeur et chute de Lyssenko* (prólogo de J. Monod), Gallimard, París, 1970.

[5] *Cfr.* Julián Juderías, *La leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero* (1914), Editora Nacional («Preliminares» de José María de Areilza), 16.ª ed., Madrid, 1974; Philip Wayne Powell, *Arbol de odio*, Iris de Paz, Madrid, 1991; Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión*, Alianza Universidad, Madrid, 1992; también es útil, Carmen Iglesias, «España desde fuera», en VV. AA:, *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1997, pp. 377-428.

[6] Entre otras obras, Antonio Caponnetto, *Hispanidad y leyendas negras. La teología de la liberación y la historia de América*, Cruzamante, Buenos Aires, 1989.

[7] Raúl Morodo, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Alianza Universidad, Madrid, 1985, p. 59.

[8] Sobre la finalidad de la historia y sus funciones secundarias, puede verse, J. F. Garralda Arizcun, «Concepto y metodología de la ciencia histórica, I» y «Concepto y metodología de la ciencia histórica, II», *Verbo*, núms. 305-306 y núms. 307-308, mayo-junio-julio y agosto-septiembre-octubre 1992, pp. 675-713 y 919-954, respectivamente.

[9] Un ejemplo de las diversas actitudes provocadas por la ideología, el conocimiento defectuoso, los intereses de partido y hasta por la ignorancia, respecto a un personaje determinado, puede verse en el capítulo «Capmany visto por los otros» de la obra de Francisco José Fernández de la Cigoña y E. Cantero, *Antonio de Capmany (1742-1813). Pensamiento, obra histórica, política y jurídica*, Fundación Elías de Tejada, Madrid, 1993, pp. 353-396.

[10] Ramón Tamames, *La República. La Era de Franco*, Alianza Universidad, Madrid, 8.ª ed., 1980, p. 165.

[11] *Cfr.* el excelente libro de Luis María Sandoval, *Cuando se rasga el telón. Ascenso y caída del socialismo real*, Speiro, Madrid, 1992, y muy especialmente su reflexión final «las lecciones de la Historia», pp. 263-271.

[12] Entre otras obras recientes, *cfr.* Oscar Sanguinetti (dir.), *Insorgenze antigiacobine in Italia (1796-1799). Saggi per un bicentenario*, Istituto per la Storia delle Insorgenze, Milán, 2001; Francesco Pappalardo y O. Sanguinetti, *Insorgenti e sanfedisti: dalla parte del popolo. Storia e ragioni delle Insorgenze anti-napoleoniche in Italia*, Tekna, Potenza, 2000. Para conocer la historiografía sobre Lombardía, O. Sanguinetti, Chiara Barbesino y Paolo Martinucci, *Guida bibliografica dell'Insorgenza in Lombardia (1796-1814)*, Istituto per la Storia delle Insorgenze, Milán, 1999.

[13] Entre otras obras recientes, *cfr.* Massimo Viglione (dir.), *La Rivoluzione Italiana. Storia critica del Risorgimento*, Il Minotauro, Roma, 2001; Angela Pellicciari, *L'altro Risorgimento. Una guerra di religione dimenticata*, Piemme, Casale Monferrato (Alejandría), 2000; A. Pellicciari, *Risorgimento da riscrivere. Liberali e massoni contro la Chiesa* (prólogo de Rocco Butiglione y epílogo de Franco Cardini), Edizioni Ares, Milán, 1998; VV. AA., *La storia proibita. Quando i Piemontesi invassero il Sud*, Controcorrente, Nápoles, 2001; F. Pappalardo, *Il mito di Garibaldi. Vita, morte e miracoli dell'uomo che conquistò l'Italia*, presentación de Mons. Andrea Gemma e introducción de Giovanni Cantoni, Piemme, Casale Monferrato, 2002.

[14] *Cfr.* Giovanni Turco, «Risorgimento, unità italiana e nazione europea», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, año VII, 2001, pp. 87-105.

[15] *Cfr.* Danilo Castellano, «El *Risorgimento*: interpretaciones y problemas», *Verbo*, núms. 313-314, marzo-abril-mayo 1993, pp. 333-341.

[16] Puede verse sobre la cuestión, Guido Verna, «Memoria, Insorgenza, identità. Una riflessione *sine ira et studio*», *Annali Italiani. Rivista di studi storici*, núm. 2, julio-diciembre 2002, pp. 155-176.

[17] *Cfr.* E. Cantero, «Las causas del alzamiento», *Verbo*, núms. 351-352, enero-febrero 1997, pp. 29-46.

[18] Así, entre otras, Pío Moa, *Los orígenes de la guerra civil española*, Encuentro, Madrid, 1999; *Los personajes de la República vistos por ellos mismos*, Encuentro, Madrid, 2000; y el último de ellos, *Los mitos de la guerra civil*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2.ª ed., 2003.

[19] *Cfr.* Alfonso Bullón de Mendoza y Luis E. Togores, *El Alcázar de Toledo: final de una polémica*, Editorial Actas, Madrid, 1997.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

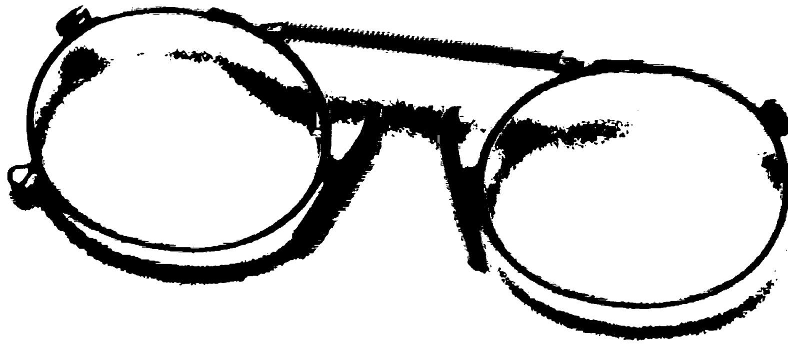
Q

R

S

T

U



La manipulación de la Historia obedece a la ambición política. Pretende controlar la forma de pensar y de sentir de las personas mediante una interpretación del pasado a conveniencia del poder.

Esa manipulación resultaría imposible sin el concurso de algunos historiadores de extraordinaria influencia que, no siempre conscientemente, deforman unos hechos y ocultan otros para llegar a una conclusión preconcebida.

Estanislao Cantero expone cómo ha tenido lugar esa «contaminación ideológica» en la explicación más difundida de acontecimientos como la Guerra Civil española, la Segunda República, la unificación de Italia, la Revolución Francesa o incluso la misma vida de Jesucristo.

En algunos casos el alcance de la tergiversación es asombroso. Deshacerla requiere una investigación erudita, rigurosa y honesta que ponga la verdad a salvo de clichés gastados e intereses espurios.

